

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 169 _____

Book No. 226 _____

Accession No. 084 _____

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl. No. 109

726

Ac. No. 34

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.

تجربہ فلسفہ

۱۰۱

سلسلہ شریعہ اسلامیہ جامعہ اسلامیہ

نشان (۳۳۳)

نایخ ہندی فلسفہ

جلد سوم
اشاعت ۱۹۶۷ء

مفتی

ایس این - واس گپتا
پرنسپل سنکرت کالج کلکتہ

مفتی

راہ شہ موہن لعل صاحب ماتھر
(نیدر ہندی فلسفہ نامہ عثمانیہ)

۱۹۶۷ء ۱۳۴۷ھ
۱۹۶۷ء ۱۳۴۷ھ
مطبوعہ

دارالافتاء اسلامیہ پاکستان

فہرست مضامین

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۱۸	پینچ راتر کی ادبی حیثیت -		
۲۶	پینچ راتر کا ادب -		
۳۲	جیا کیا اور دوسرے سنگتھاؤں کا فلسفہ -		
۳۳	اہر بدھتیا سنگتھا کا فلسفہ -		
	سترھواں باب		
۷۶	آروار	۱	بھاسکر کا مذہب فلسفہ
	آرواروں کے تاریخ وار	۲	عہد بھاسکر -
۸۶	سلسلہ واقعات -	۸	بھاسکر اور شنکر -
	آرواروں کا فلسفہ -		بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ -
	آرواروں اور شرکی وشنوؤں		
		۱۵	سولھواں باب
			پینچ راتر
			پینچ راتر کی قدامت -

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۲۱۱	پخت یا ابتدائی بادہ - پرکرت اور اس کے تغیرات۔	۱۱۰	کے درمیان مذہبی عقاید میں بعض امور مناقشہ۔
	بیسواں باب		اٹھارھواں باب
۲۱۴	رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ۔		وسنشا دویت مذہب فکر کا تاریخی
۲۲۶	شکر کے مسئلہ اور دیا کی تردید۔		اور ادبی معاینہ۔
۲۳۰	رامانج کا نظریۃ التباس، کل علم حقیقی ہے۔	۱۲۳	نتھو منی سے رامانج تک ارگے۔
	خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی۔	۱۳۲	رامانج۔
۲۴۱	بھاسکر اور رامانج۔		فلسفہ وسنشا دویت کے متقدمین
۲۴۵	فلسفہ رامانج کی وجودیاتی حیثیت۔	۱۳۹	اور رامانج کے معاصرین۔
۲۴۹	پریان (ثبوت) پر ویکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۵۱	ادبیات رامانج۔
۲۵۶	شک سے متعلق ویکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۷۶	مقلدین رامانج پر آریواروں کا اثر۔
۲۶۲	خلطی اور شک کے بارے میں ویکٹ ناتھ کے خیالات۔	۱۸۳	انیسواں باب
۲۶۶	مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی روشنی میں ادراک۔		فلسفہ یا مینا چاریہ
۲۷۸	انومان کے متعلق ویکٹ ناتھ کی بحث۔	۱۸۴	یامنا کے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ۔
۲۸۳	مذہب رامانج کی ملیات کے متعلق	۱۹۸	خدا اور کائنات
			خدا کے متعلق رامانج، ویکٹ ناتھ اور لوکا چاریہ کے تصورات۔
		۲۰۳	رامانج اور ویکٹ کے مطابقی
		۲۰۷	وسنشا دویت کا مسئلہ۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۳۵۵	روح کی نوعیت۔	۲۹۵	میگھ ناواری اور دوسروں کی رائے
	(ق) ویکٹ ناٹھ کی رائے میں	۳۰۸	علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ۔
۳۶۲	نجات کی حقیقت۔		ویکٹ ناٹھ کی رائے کے مطابق
	مذہب رانج کے مطابق ایشورکا	۳۱۳	مذہب رانج کے وجود یا قی مقولات
۳۶۶	تصور۔	=	(۱) جوہر۔
	شکر کے مذہب کے خلاف منطقیانہ		پر کرتی کے وجود کے متعلق سائنکھیہ
۳۷۵	تنقید۔	۳۱۹	کے استدلال پر تنقید۔
۳۷۷	اعتراضات۔		(ج) جزو و کل کی نسبت سے
۴۲۷	میگھ ناواری	۳۲۶	نیاے کے سامانی نظریے کی تردید
۴۳۲	دانتیہ واہ۔		(د) سائنکھیہ کے مسئلہ است کاریہ واہ
۴۳۵	رانج آچاریہ دوم عرف نوامیہ دور	۳۳۰	کی تنقید۔
۴۴۶	رانج داس عرف مہا چاریہ۔		(سا) اہل بدھ کے اصول غاضیت
	لوکا چاریہ کے شری وچن بھوشن	۳۳۳	کی تردید۔
	اور اس پر مہیہ جاتریہ منی کی تفسیر		مسئلہ علیت کے خلاف چارواک
۴۶۳	کے مطابق مسئلہ خود پسندی (پرچی)	۳۴۲	اعتراضات کی تردید۔
۴۷۱	کستوری رنگا چاریہ۔		(س) ویکٹ ناٹھ کی نظر میں
۴۷۶	شیل شری نواس۔	۳۴۶	حواس کی اصلیت۔
۴۸۸	رنگا چاریہ۔		(ص) ویکٹ ناٹھ کے خیال میں
		۳۴۸	آکاش کی نوعیت۔
	ایک سوال باب		(ع) ویکٹ ناٹھ کی فکر کے مطابق
		۳۵۱	زمان کی نوعیت۔
۴۹۳	نیا راک کا مذہب فلسفہ۔		(ف) ویکٹ ناٹھ کی رائے میں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲	۱	۲	۱
۵۴۵	۴۹۳ وگیاں بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عامہ۔	۵۰۰	مذہب نبارک کے اُستاد اور شاگرد۔ فلسفہ نبارک کا تصور برجام۔
۵۵۴	۵۱۲ وگیاں امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم۔	۵۱۲	موجہین کے ساتھ مادھوکتیور کا لٹا قشتہ نہ (الف)
۵۶۱	۵۱۴ فرد تجربہ اور برہم کا تجربہ۔	۵۱۴	(ب) شکر کے مسئلہ ہم کی تردید، اس کے مختلف پہلوؤں میں۔
۵۶۷	۵۲۰ تلیم یا لذات اور جہالت۔ بھکشو کی رائے میں سائنکھیا اور۔	۵۲۰	(ج) وگیاں کے بارے میں شکر کے نظریے کی تردید۔
۵۷۱	۵۲۳ ویدانت کا تعلق۔ مایا اور پردھان	۵۲۳	پریانوں کے متعلق مادھوکتیور کی رائے۔
۵۷۹	۵۲۵ سائنکھیا اور یوگ پر بھکشو کی تنقید سائنکھیا اور یوگ پر بھکشو کی تنقید	۵۲۵	رامانج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید۔
۵۸۱	۵۲۹ ایشورگیتا اس کا فلسفہ مفسرہ وگیاں بھکشو۔	۵۲۹	حقیقت عالم۔ ون مالی مشر۔
۵۸۶	۵۳۴ باب تینیسواں چند چیدہ پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر۔	۵۳۴	باب بائیسواں
۶۰۳	۵۴۰ جلد اول کا ضمیمہ لوکانت، مادنتک اور چارواک	۵۴۰	وگیاں بھکشو کا فلسفہ۔
۶۲۲	۵۴۵	۵۴۵	

دیباچہ

اس کتاب کی دوسری جلد ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس جلد کی اشاعت میں تاخیر جن وجوہ سے ہوئی۔ ان میں سے حد سے زیادہ انتظامی اور تعلیمی کام جس کا بوجھ مصنف کے سر پر ہے۔ اس کی لگاتار علالت اور نہایت سخت کام کے باعث ایک آنکھ کا افسوسناک فقدان بصارت جس کے باعث اسے اکثر اوقات دوسروں کی مدد کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اور مقام اشاعت اور کلکتے کے درمیان طویل فاصلہ قابل ذکر ہیں۔ خوش قسمتی سے جلد چہارم کا قلمی نسخہ تیار ہو چکا ہے۔

اس جلد کو لکھتے وقت مصنف نے ان قلمی نسخہ جات کو حاصل کرنے کے لیے بہت کوشش کی ہے۔ جو دکن میں فلسفہ خدا پرستی کی نشوونما کا مسلسل بیان پیش کر سکیں۔ جو کتب شایع ہو چکی ہیں۔ ان کی تعداد بہت قلیل ہے۔ اور ساری کہانی ان ناؤں و سوؤں کے لگاتار حوالے کے بغیر بیان نہیں کی جاسکتی۔ کہ جن میں سے ہی مبادیات کو فراہم کیا جاسکتا ہے۔ اب تک کوئی بھی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ جو مشن و خیالات کی ایک مسلسل تاریخ کی دریافت اور تعبیر پر کوئی روشنی ڈال سکے۔ بہت اچھا ہوتا۔ اگر تامل اور تلگو کی کتابوں کو ویشنومت کی تاریخ جیسی کہ وہ نہ صرف سنسکرت میں بلکہ دکن کی ویدی زبان میں اشاعت پذیر ہوتی ہے اس کی کھوج میں نتیجہ خیر طریق سے استعمال کیا جاسکتا لیکن مصنف سے جہاں تک بن پڑا ہے۔ اس نے خود کو سنسکرت مبادیات پر ہی محدود رکھا ہے۔ اس

محدودیت کا ہونا تین وجوہ سے ضروری تھا۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مصنف دکن کی مختلف ویسی زبانوں میں ہمارت نہیں رکھتا۔ دوسری یہ کہ ایسی معلومات کے شمول اور استعمال سے کتاب ہذا اپنی جوازہ وسعت سے بہت بڑھ جاتی اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ان مقامی ادبیات سے معلومات کا شمول ان فلسفیانہ مسائل میں معنوی طور پر کوئی ایذا دی نہ کر سکتا۔ جو اس کتاب میں پیش کردہ حد پر سناہ قیاسات کی تہ میں پائے جاتے ہیں۔ اگر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے صحیح طور پر دیکھا جائے۔ تب اس کتاب کا کچھ مسالہ بے عمل سا دکھائی دے گا۔ لیکن اس جلد اور اس کے بعد شائع ہونے والی جلد میں اُس مذہبی مرضیات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ جو اُس فلسفہ عبادت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو دکن میں اس قدر تفرق رکھتا ہے اور جس نے نہ صرف وسطی زمانوں میں لوگوں کے دلوں پر اس قدر اثر ڈالا ہے بلکہ ماضی قریب اور عہد حاضرہ میں بھی مذاہب ہند کا نہایت اہم عنصر ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ صرف اخلاق ہی نہیں بلکہ مذہب کو بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ مذہب کی سب سے بڑی علامت خصوصہ وہ جذبہ یا کیفیت قلبی ہے جو ایک نظام عقائد کے ساتھ مربوط ہوا اور اس حیثیت سے فلسفے کے ان غامیاں مدارس پر جن کی پیدائش جنوبی ہند میں ہوئی ہے بحث کرتے وقت جذبہ عبادت کی اہم مرضیاں نشو و نماؤں پر زور دینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصنف ان لوگوں سے معاف کیا جائے گا۔ جو جھکی یا مذہبی جذبے کے پہلو پر کوئی تاکید پسند نہیں کرتے اور ان سے بھی جو جذباتی پہلو پر حد سے زیادہ تاکید کے خواستگار ہیں۔ جو ششوسلک کا اصلی جوہر ہے۔ اس نے فلسفے کے حق میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جو اس کتاب میں زیر بحث مدارس خیال میں مذہبی جذبے کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہے۔

آرہ اروں چین کی تصانیف تامل زبان میں ہیں۔ بحث کرتے میں مصنف غالباً اپنی حد و بحث سے تجاوز کر گیا ہے مگر وہ محسوس کرتا تھا کہ آرووں کے فلسفہ عبادت کی ماہیت کو ظاہر لیے بغیر رامنچ اور اس کے مقلدین کے فلسفے پر بحث تاریخی طور پر نامکمل ہوگی۔ اور اگرچہ آرووں کے مطالعے کا اصلی مسالہ تامل زبان میں ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان کتب کے مسکرت ترجمے خواہ قلمی نسخوں اور خواہ چھپی ہوئی کتابوں کی صورت میں دستیاب ہو سکتے ہیں۔ جن پر تامل مصنفین کے متعلق اس کتاب میں دیے ہوئے بیانات مبنی ہیں۔

ادبیات پنج راتر پر بحث کرنے میں کچھ مشکل کا سامنا ہوا کیونکہ ان میں سے اکثر کتب کی اب تک اشاعت نہیں ہوئی لیکن خوش قسمتی سے ان ادبیات کی ایک ضخیم کتاب قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کے ہاتھ لگ گئی تھی۔ سچو در کی کتاب کے سوا پنج راتر کے مذہب پر کوئی قابل قدر کتاب نہیں لکھی گئی۔ اگرچہ رامانج کے بھاشیہ کے ترجمے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اب تک اس کے فلسفے پر اس کے مدوسے کے دیگر بڑے بڑے فلسفیوں کے تعلق میں بحیثیت مجموعی کوئی بحث نہیں کی گئی۔ عملی طور پر وینکٹ۔ مہیکہ ناداری اور دیگر مفکرین مدرسہ رامانج کے فلسفے کے بارے میں جن کی اکثر تصانیف اب تک شائع ہی نہیں ہوئیں کوئی کتاب روشنی میں نہیں ملتی نیز وگیاں جگیشو کے فلسفے کے متعلق بھی کچھ نہیں لکھا گیا۔ اور اگرچہ ہمارے بھاشیہ کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس کے مقلدین کے تعلق میں ہمارے بھاشیہ کے متعلق کوئی مترتب بیان دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس طور پر مصنف کو اپنی تشریح اور واقعہ نگارانہ نقیشت میں تقریباً بالکل ہی اشاعت یافتہ اور غیر اشاعت یافتہ ادبیات کی ان کثیر التعداد کتب کا سہارا لینا پڑا ہے جو زیادہ تر اندرونی شہادت پر مبنی ہیں اگرچہ قدرتی طور پر اس نے ان تمام مضامین اور مقالہ جات کو استعمال کر لے کر کی کوشش کی ہے۔ جو اس موضوع پر شائع ہو چکے ہیں۔ جن موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ وہ بہت وسیع ہیں اور یہ امر فاضل قارئین سے تعلق رکھتا ہے کہ اس بات کا خود اندازہ لگائیں کہ باوجود ان نقائص کے جو اس کے اندر گھس آئے ہوں۔ کامیابی ہو گئی ہے یا نہیں۔

اگرچہ مسئلہ عبادت کی اہمیت اور موجدانہ قیاسات کا سراغ دیکھ کے بعض مناجاتی نعمات اور گیتا، مہا بھارت اور وشنو پران کی سابق تر مذہبی ادبیات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس پر بھی خدا کے ساتھ جذباتی رشتے پر تاکید خاص صرف آریو اوروں کے روایتی نعمات اور ایمنا اور رامانج سے لیکر جنوبی ہند کے فلسفیانہ مصنفین میں ہی پائی جاتی ہے۔ جھکتی یا عبادت کا یہ جذباتی رشتہ مختلف وشنو مصنفین اور سنتوں کے تصانیف کے اندر کئی صورتوں میں اختلاف پذیر ہو گیا تھا۔ یہ جلد اور اس کے بعد کی جلدیں زیادہ تر انہی صورتوں کو ان کے فلسفیانہ تناظرات کے تعلق میں بیان کرنے کے لیے ہی مرقوم ہیں ہیں اس نقطہ نگاہ سے جلد حاضرہ اور جلد چارم کو ہندوستان کا فلسفہ خدا پرستی کہہ سکتے ہیں اور یہ مطالعہ شیو اور شاکت خدا پرستی کی صورتوں کی بحث میں جزوی طور پر جاری رہے گا۔

جلد چہارم مادہ اور اس کے مقلدین کے فلسفے پر شکرا اور اس کے مقلدین کے وحدت پرستانہ فکر کے ساتھ ان کے کڑے تعلق میں بحث کرے گی۔ اس میں بھاگوت پران کے خدایرستانہ فلسفے اور ولتھ اور شری چیتنہ کے مقلدین کے خدایرستانہ فلسفے پر بھی بحث کرے گی۔ خدایرست فلسفیوں میں مادہ کے مقلد جے تیرتھ اور ویاس تیرتھ نکتہ دس مفکرین و مناظرین کے طور پر ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جلد پنجم میں شیوا اور شاکت مفکرین کے مدارس مختلف متنبروں اور فلسفے کے علاوہ صرف ونحو ہندو جالیات اور ہندو قانون پر بحث ہوگی۔ اس طرح امید کی جاتی ہے کہ جلد پنجم کی تکمیل ہو چکے پرمصنف ہندو خیال کا اس حد تک مکمل جائزہ لینے میں کامیاب ہوگا جہاں تک کہ یہ وہ اب تک سنسکرت زبان میں شائع ہو چکا ہے اور اس طرح جو کام میں سال پیشتر شروع ہوا تھا۔ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔ چارواک مادہ پرستوں کے متعلق ایک باب بطور ضمیمہ ایزاد کیا گیا ہے کیونکہ جلد اول میں ان پر عملاً کوئی بحث نہیں کی گئی تھی۔

مصنف کو ڈاکٹر اریف۔ ڈبلیو طامس کا عمیق قرض شکریہ ادا کرتا ہے جو کسٹورٹوس سنسکرت کے بوڈن پروفیسر رہ چکے ہیں اور مصنف کے وہ محترم دوست ہیں اور جو اپنی مصروفیتوں۔ کام کے دباؤ اور پیری کے باوجود مصنف کے سچے گمان بند مدعو ہو کر مسودوں اور پروفوں میں اس کے معاون رہے ہیں اور اسے صحت و تندرستی بخاری اور استعمال محاورات میں قیمتی اشارات عنایت فرماتے رہے ہیں ان کی لگاتار امداد کے بغیر کتاب ہذا کے نقائص اور بھی زیادہ ہوتے۔ مصنف اپنے طلباء تحقیق پروفیسر مسٹر امتر شاستری ایم اے۔ مسٹر سیندر کمار کرجی ایم اے اور نیزہ شری ششی جھوشن داس کپتا ایم اے کا خاص طور پر مہربان منت ہے۔ کہ انھوں نے گاہ بگاہ کئی طرح سے مدد کی ہے۔ چونکہ مصنف صرف ایک ہی صحیح لکھتا ہے اس روکاوت کی موجودگی میں اس کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ ان کی امداد کے بغیر اس کتاب کو مکمل کر سکتا۔

سرمید زانہ داس کپتا
جون ۱۹۳۹ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تاریخ ہندی فلسفہ



پندرھواں باب

بھاسکر کا مذہب فلسفہ

عہد بھاسکر

— — — — —

اُدیان اپنی تصنیف نیاے کُما بھاسکر کے متعلق کہتا ہے۔ کہ وہ ویدانت کے نزدیک مذہب کے مطابق ویدانت کا شارح ہو اسے۔ اس کا خیال تھا کہ برہم میں ارتقائی تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ بھٹوجی وکشت

لہ۔ نزدیک سنی تین چھڑی کے ہیں۔ منو کے بیان کے مطابق بعض برہمن باتھ میں ایک چھڑی رکھتے تھے اور بعض تین پنڈت وچھوڑی پر شاد و ویدی برہم سوتر پر بھاسکر کی شرح پر اپنی تفسیریں لکھتا ہے۔ کہ رانج سے پہلے۔ ٹنک۔ بھاروچ۔ مینا چاریہ جو رانج کے گرو تھے۔ سب کے سب نزدیک تھے۔ یہ بیان بہت دلچسپ ہے مگر اس نے بدستی سے اس سند کا کوئی ذکر نہیں کیا جس سے یہ اطلاع حاصل کی گئی تھی۔

! ۱۵

بھی اپنی تصنیف تتو و دیک ٹیکا و درن میں بحث بھاسکر کے متعلق لکھتا ہے۔ کہ وہ
 بھید ابھید یعنی وحدت و اختلاف کے مسئلے میں یقین رکھتا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ
 اسے شنکر کے بعد فروغ حاصل ہوا کیونکہ اگرچہ وہ شنکر کا نام نہیں لیتا۔ مگر
 وہ جس طرح اس کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے
 اپنی شرح صاف طور پر اس مقصد سے لکھی تھی۔ کہ برہم سوتر میں شنکر کی شرح
 کے بعض بنیادی مسائل کی تردید کرے۔ اس لیے وہ اپنی شرح کے آغاز میں
 ہی کہتا ہے۔ کہ یہ شرح ان لوگوں کی تردید کے لیے لکھی جا رہی ہے جنہوں نے
 سوتر کے اصلی مضمون کو چھپا کر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ نیز دیگر مقامات پر
 اس شارح پر سخت نکتہ مبینی کرتا ہے۔ جو مایا کے مسئلے کا مقصد ہے۔ اور بلحاظ
 خیالات بد مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر وہ صرف اسی حد تک شنکر کے خلاف
 تھا جہاں تک کہ شنکر ویدانت میں مایا کے مسئلے کو داخل کرنے کے لیے ذمہ دار
 ہے اور جہاں تک کہ وہ دنیا کو برہم میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعہ نہیں بلکہ
 مایا کی بدولت موحومی طور پر پیدا شدہ خیال کرتا ہے۔ کیونکہ شنکر اور بھاسکر
 دونوں ہی برہم کو عالم کی علت مادی اور علت فاعلی مانتے تھے۔ مگر شنکر کی
 رائے میں برہم اس دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی اس لیے ہے کہ برہم کے
 سوا اور کوئی شے ہی نہیں جو حقیقت وجود رکھتی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے
 بیان ہو چکا ہے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس تبدیلی صورت کے
 عمل میں برہم کے ساتھ غیر مبین اور بے بو دایا بھی تملازم تھی۔ اور اگرچہ
 اصل برہم اور جگت وجود واحد ہی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ دنیا جیسی کہ معلوم ہوتی
 ہے۔ مایا کی ایک صورت ہے جس کے اندر برہم بطور مغز موجود ہے۔ لیکن
 بھاسکر کی رائے میں مایا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کے خیال میں برہم ہی
 اپنی طاقتوں کے ذریعے واقعی طور پر بدل جاتا ہے۔ اور چونکہ سچ راتر بھی
 یہی تعلیم دیتے ہیں اور اس حد تک وہ واسد یو کو دنیا کی علت مادی و علت
 آبی مانتے ہیں۔ بھاسکر اس بارے میں بھاسکر کو توں کا ہم خیال تھا۔ چنانچہ
 وہ خود کہتا ہے۔ کہ سچ راتر کی تعلیم میں وہ کوئی بات قابل تردید نہیں پاتا۔

۲

لیکن وہ اُن کے اس مسئلے سے اختلاف رکھتا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے پیدا ہوتی ہیں۔

علامہ برہمیں اگرچہ دعوے کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ مگر ہو سکتا ہے کہ بھاسکر خود برہمنوں کے اس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔ جو برہمن ہونے کے نشان کے طور پر ایک چھڑی کی بجائے تین چھڑیاں رکھتے تھے۔ جب کہ عام طور پر ایک چھڑی رکھنے کا رواج تھا۔ اور اس لیے ویدانت سار پر اس کی شرح کو صحیح طور پر تروندھی برہمنوں کا نظریہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر بحث کرتا ہوا کہ برہم گیان کے استحقاق کے یہ معنی نہیں کہ زندگی کے مذہبی منازل (آشروں) اور ان کے متعلقہ رسوم و رواجات کو ترک کر دیا جائے۔ ویدوں کے حکم کے مطابق تین چھڑیوں کو برقرار رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔

مادھو آچاریہ نے اپنی تصنیف شکر و بے میں شکر اور بھٹ بھاسکر کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ اس امر واقعہ سے کہ بھاسکر نے شکر کی تردید کی ہے۔ اور اویان نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ یقین ہوتا ہے۔ کہ اُس نے آٹھویں اور دسویں صدی کے درمیان کسی وقت عروج پایا تھا۔

۳ پنڈت وندھتوری پرشاد اس تالیف کی تختی کا ذکر کرتا ہے۔ جو ڈاکٹر بھادواجی کو مرھٹواڑی کے علاقے میں ناسک کے نواح میں ملی تھی۔ اس تختی پر لکھا ہے کہ شانڈیہ نسل (کوتر) سے ایک بھاسکر بھٹ ولہ کوئی چکورتی تری و کرم جسے ودیا پتی کا خطاب دیا گیا تھا۔ شانڈیہ نسل کے اس بھاسکر آچاریہ کا چھٹا بزرگ گزرا ہے جو ہیئت داں اور سدھانت شرومنی کا مصنف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ یہ بزرگ ودیا پتی بھاسکر بھٹ ہی برہم سوتر کا شارح ہے۔ اگرچہ ایسا ہونا امکان سے

۱۰۔ پنڈت وندھتوری پرشاد کی نمید۔

باج

بعید نہیں۔ مگر ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت اس بارے میں موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مطابقت کے سوا یہ بات تحقیقاً معلوم نہیں کہ اس ودیا پتی بھاسکر بھٹ نے کبھی برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔ ہم صرف اتنا ہی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ بھاسکر نے آٹھویں صدی کے وسط سے دسویں صدی کے وسط کے درمیانی زمانے میں کبھی عروج پایا تھا اور چونکہ بھاسکر راماچ کو جانتا ہی نہیں۔ اس لیے وہ غالباً نویں صدی میں گزر رہے ہیں۔

بھاسکر اور شنکر

چھاندو گویہ اپنشد کا ایک متن۔ ۶۔۱۔۱۔۱ ہے۔ جسے شنکر اور بھاسکر نے برہم سوتر ۱۱۔۱۔۱۲ کی تشریح کرتے وقت مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ وچستی بیان کرتا ہے۔ شنکر اس کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب مٹی کا علم ہو جاتا ہے۔ تب مٹی سے بنی ہوئی تمام چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ تمام چیزیں مٹی کی بنی ہوئی صرف مٹی ہی ہیں۔ کیونکہ وہ درحقیقت مختلف ہیں۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تب ہم ایک شے

۱۔ ہم سنسکرت ادبیات میں کئی بھاسکروں کے نام پاتے ہیں۔ مثلاً لوک بھاسکر۔ شروٹ بھاسکر ہری بھاسکر بعدانت بھاسکر۔ بھاسکر میر۔ بھاسکر شاستری۔ بھاسکر دیکشت۔ بھٹ بھاسکر۔ پنڈت بھاسکر آچاریہ۔ بھٹ بھاسکر۔ مسر بھاسکر دیو۔ بھاسکر سنگھ۔ بھاسکر آریہ۔ بھاسکر آندنا تھ۔ بھاسکر سینا۔

۲۔ وہ دوسرے مصنفین کی طرف بہت کم اشارہ کرتا ہوا شانڈلیہ کو بھاگوت فرستے کا بانی بتاتا ہے اور اس کی چار جماعتوں ہمیشور۔ پشو پت۔ شیو۔ اور کا پالک دکا ٹھک سیدھانتی اور اس کی خاص کتاب پنچ ادھیائی شاستر کا ذکر کرتا ہوا سیج راتر کوں کی طرف بھی اشارہ دیتا ہے جس کے ساتھ وہ بہت کچھ اور اکثر اوقات ہم رائے ظاہر کرتا ہے۔

جانتے پر دوسری شے کو کیسے جان سکتے ہیں؟ بلکہ اس لیے کہ وہ خاکی اشیاء
درحقیقت کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ وہ سب کی سب مٹی کے تغیرات (دیکار)
ہونے سے صرف تقریری الفاظ (واجار مہمن) اور اسمائے محض (نام دھیمہ)
ہیں۔ کیونکہ وہ جن حقایق و اشیاء کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کا نفس الامر
میں کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اپنشدوں کے اس جملے کے یہ معنی ہیں۔ کہ صرف
مٹی ہی واقعی طور پر موجود ہے اور تقریر کا مطلب دو باتوں پر انحصار رکھتا
ہے۔ اشیاء اور واقعات جن کی طرف الفاظ اشارہ دیتے ہیں اور اسماء اشارہ
کرتے ہیں۔ معلولات (کاریہ) دراصل ہمارے تمام عملی رویے اور چال چلن کی
بنیاد ہیں۔ اُن میں اشیاء اور واقعات جنہیں اسماء ظاہر کرتے ہیں اور اسماء اور
بیانات جو اشیاء اور واقعات کی طرف اشارہ دیتے ہیں شامل ہیں۔ علت
اور معلول کیونکر بالکل ایک اور بعینہ وہی ہو سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ
ہے۔ کہ یہ بات سچ ہے کہ معلولات ہی ہیں جنہیں ہماری تقریر استعمال کرتی
ہے اور جو ہمارے تمام عملی رویہ کو ممکن بناتے ہیں۔ مگر یہ معلولات درحقیقت
اس علت کے اظہارات و تغیرات اور نمودات ہیں۔ جو بذات خود موجود ہے۔
اس لیے اس نقطہ نگاہ سے کہ معلولات آتے اور جاتے ہیں۔ ظاہر اور مخفی
ہوتے ہیں۔ جب کہ علت جو اپنے تمام واقعی مظاہر کی بنیاد کے طور پر ہمیشہ
وہی کی وہی رہتی ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ صرف علت ہی سچ ہے۔ دف مٹی
ہی سچ ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ایک حالت ہے اور اس لیے اس
کے ساتھ ایک بھی ہے، اور اس سے مختلف بھی ہے۔ معلول اور شے

۱۔ بھاسکر برہم سوتر ۱۱-۱۲-۱۔ راہو ایک دیو ہے جو بزرگم کے زندہ سر رکھتا ہے اس کا جسم صرف نرمی
ہے۔ لیکن پھر بھی ہم بیان کی سہولت کے لیے "راہو کا سر" کے الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح صرف مٹی
حقیقی وجود رکھتی ہے اور جنہیں مٹی کی چیزیں مرائی۔ رلابنی وغیرہ کہتے ہیں۔ وہ صرف الفاظ ہیں۔ جو کوئی واقعی
اور حقیقی اشیاء نہیں کرتے۔ وہ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتے۔ نہ صرف۔ وکپ (خیال باطل) ہیں۔ بلکہ بھاسکر
لاحظہ جو حاشیہ برصفا آئندہ۔

باج

حقیقت رکھتی ہے اور شاستر بھی ایسا کہتے ہیں؟

بھاسکر ششکر کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ مایا کا حامی جو دلائل دیتا اور ان کو کثرت کے ماننے والوں کے خلاف پیش کر سکتا ہے۔ وہ خود اس کے خلاف بھی جہاں تک کہ وہ وحدت وجود کا قائل ہے، استعمال کی جاسکتی ہیں۔ ایک شخص جو شاستروں اور دشمنوں کو سنتا ہے۔ شروع شروع میں پردہ جہالت (اودیا) میں ہوتا ہے اور اگر اس جہالت کی وجہ سے کثرت کا علم جھوٹا ہے۔ تب اسی وجہ سے ہی اس کا علم وحدت وجود بھی مساوی طور پر جھوٹا ہے۔ برہم کے متعلق تمام علم جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ علم بھی دنیا کے علم کی مانند ہے۔ مگر اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ جس طرح خواب یا حروف کے جھوٹے علم کی مدد سے بھی نیکی۔ بدی اور بعض معانی کا پتہ لگ سکتا ہے۔ اسی طرح پرستندوں کے موحدانہ جلوں میں استعمال شدہ الفاظ اور ان کے معنوں کے ذریعے بھی سچا علم نمودار ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ دلیل جھوٹی مشابہت پر مبنی ہے۔ جب ایک خاص قسم کے خواب سے کوئی شخص یہ نتیجہ نکالتا ہے۔ کہ اس پر بھلائی یا برائی دار ہوگی تب وہ ہستی سے تو نتیجہ نہیں نکالتا۔ کیونکہ وہ خاص قسم کے خوابات سے اندازہ لگاتا ہے۔ جو اپنی خصوصیات اور حدود خال رکھتے ہیں۔ وہ خواب خرگوش کے سینک کی مانند محض ہستی تو نہیں ہیں۔ خرگوش کے سینک سے بھلا کیا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ جب کہ وہ سینک کوئی ہستی ہی نہیں رکھتا، اسی طرح حروف بھی خاص خاص صورتیں اور شکلیں رکھتے ہیں اور عوام کی مفاہمت و رضامندی سے خاص خاص آوازوں سے متعلق ہیں اور یہ بات سب پر روشن ہے۔ کہ مختلف مالک میں مختلف حروف ایک ہی قسم کی آواز کو ظاہر کر سکتے ہیں۔ مزید برآں اگر کوئی شخص غلطی سے ڈر کر مارتا ہے۔ تو وہ نہ تو بلا وجہ مارتا ہے۔ اور نہ ہی کسی غیر حقیقی شے کے سبب سے جان دیتا ہے۔ کیونکہ وہ واقعی طور پر خوف رکھتا تھا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بھاشیہ دوم۔ ۱-۱۲۔

لہ۔ اتھ نام دیشم ستہ سیاستی۔

جو اس کی موت کا موجب ہوا۔ اور کسی واقعی شے کی یاد سے پیدا ہوا تھا۔ اگر اس معاملے میں کوئی غیر واقعیت ہے تو صرف یہی کہ وہ شے اس وقت موجود نہ تھی۔ اس لیے کوئی مثال بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتی۔ کہ جھوٹے علم یا جھوٹ سے سچا علم یا سچ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ پھر دیکھو۔ شاستر کیونکر دنیا کا بطلان ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر تمام سنا سنا یا علم جھوٹ ہے۔ تب تمام بولی ہی جھوٹ ٹھیرے گی اور تب شاستروں کی تمام اصل عبارتوں کو بھی بے لود قرار دینا ہوگا۔

علاوہ ازیں اگر اودیا (جہالت) بیان نہیں ہو سکتی تو یہ ہے کیا تب اسے کس طرح کسی کو سمجھانا ممکن ہے؟ کیسی غیر معقول بات ہے۔ کہ جو شے علی رویے اور کاروبار کی مرئی اور دائمی دنیا میں ظہور پذیر ہو رہی ہے وہ خود بیان ہی نہیں کی جاسکتی! اگر یہ ازل می ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابدی بھی ہو اور تب نجات کا امکان ہی نہیں ہے۔ یہ ایک ہی وقت میں بہت اور نیست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات متناقض ہوگی۔ نہ ہی یہ صرف نفی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خود غیر موجود ہو کر کس طرح کسی کو قید میں لاسکتی تھی؟ اگر یہ قید کا موجب ہے۔ تب ضروری ہے۔ کہ یہ وجود رکھتی ہو۔ اور اس صورت میں وہ برہم میں شمولیت لائے گی۔ اس لیے مایا کے حامیوں کا دعوے جھوٹا ہے۔

اصلی سچائی یہ ہے کہ جس طرح دودھ دہی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایشور آپ ہی اپنی ارادت علم اور قدرت مطلقہ سے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کوئی بھی متناقض نہیں ہے۔ کہ ایشور (جدا) یا بے اجزا ہونے کے باوجود بھی خود کو دنیا کے روپ میں بدل سکتا ہے۔ وہ اپنی کئی طرح کی قوتوں کو اپنی مرضی کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل ہے۔ وہ دو طاقتیں رکھتا ہے۔ ایک بھوک سکتی۔ جس کے ذریعے وہ دنیا کی لطف اندوز اشیا بن جاتا ہے۔ اور دوسری وہ طاقت جس سے وہ انفرادی ارواح (بھوکتا) ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود ان

باجل

تغیرات کے وہ اپنے ذاتی قدس میں غیر متغیر ہی رہتا ہے۔ کیونکہ یہ صرف اس کی طاقتوں کے ظہور اور تغیرات کا نتیجہ ہے کہ دنیا بھوگ (لطف آمیز اشیا) اور بھوکتا (لطف اندوز ارواح) کی صورتیں اختیار کر لیتی ہے۔ یہ عمل ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سورج اپنی کرنوں کو پھیل کر پھر اپنے اندر سمیٹتا ہوا بھی بذات خود وہی کا وہی رہتا ہے۔

بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ

جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے۔ کہ مادہ اور ارواح کا عالم برہم کی اپنی طاقتوں کے ذریعے خود برہم کی ذات میں تغیرات و تبدیلی ہیئتات (پرنیام) سے وجود میں آیا ہے۔ یہاں پر قدرتا سوال پیدا ہوتا ہے کہ دنیا اور ارواح برہم سے مختلف ہیں۔ یا اس کے ساتھ بالکل ایک ہیں۔ بھاسکر اچاریہ اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ اختلاف (بھید) اپنے اندر یکسانیت کی خاصیت (ابھید دھرم) رکھتا ہے۔ امواج بحر سے مختلف ہو کر بھی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہیں۔ امواج کیا ہیں۔ سمندر کی اپنی طاقتوں کے ہی مظاہر ہیں۔ اور اس طرح وہی کا وہی سمندر ہی مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ اسے اس کی طاقتوں کے مظاہر کی صورت میں دیکھا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت اپنی طاقتوں کے ساتھ بالکل ایک ہے۔ اسی طور پر ایک ہی آگ جب جلتی یا روشنی دیتی ہے۔ اپنی طاقتوں میں مختلف نظر آیا کرتی ہے۔ اسی طرح سب کچھ واحد ہو کر بھی متعدد ہے اور جو ایک ہے وہ نہ تو مطلقاً یکساں ہے اور نہ مطلقاً مختلف۔

ارواح دراصل خدا سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس کے ویسے ہی اجزا ہیں۔ جیسے آگ سے نمودار ہونے والے شرارے۔ مگر خدا کے ان اجزا کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ ازل سے جہالت۔ خواہشات اور اعمال کے

زیر اثر چلے آتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح آکاش (غلا) جو ہر جاکیاں طور پر موجود ہے۔ لیکن گھڑے یا مکان کا آکاش فضا کے غیر محدود کے آکاش کے ساتھ بالکل ایک نہیں۔ بلکہ ایک معنوں میں اس کا جزو تصور کیا جاسکتا ہے۔ یا جس طرح ایک ہی ہوا پانچ قسم کے قوائے حیات (پران) میں نمودار ہوتی ہے۔ اسی طرح انفرادی ارواح (جیوؤں) کو ایک معنوں میں اجزائے خدا خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ بالکل جائز اور مناسب ہے کہ کتب مقدسہ ارواح کو نجات حاصل کرنے کی غرض سے علم تلاش کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ کیونکہ روح برترین (پر ماتما) یا خلیا برہم کی طلب ہی نجات کا موجب ہوتی ہے اور اشیائے عالم کی طلب اسے مقید کرتی ہے۔ یہ روح (جیو) جہاں تک جہالت، خواہشات اور اعمال سے تعلق رکھتی ہے۔ اپنی فطرت میں جزو لا یتجزی ہے اور جس طرح چندن لپ کا ایک قطرہ ارد گرد کی تمام فضا کو معطر کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہ جو ہر روح بھی ایک مقام پر رہ کر بھی سارے جسم کو زندگی بخشتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں ہی شعور سے بہرہ ور ہے۔ صرف دوسری اشیا کا علم حاصل کرنے کے لیے اسے دوسری اشیا کی موجودگی کی حاجت ہو کر پتی ہے اس کا مقام دل میں ہے اور یہ دل کی جلد کی راہ سے سارے جسم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور اگرچہ جہالت وغیرہ کے زیر اثر مقید ہو کر یہ ذرے کی مانند ہو رہا ہے۔ مگر یہ اپنی انتہائی حقیقت میں ذرے کی مانند نہیں ہے۔ کیونکہ برہم کے ساتھ ایک ہے۔ یہ بدھی (عقل)۔ اہنکار (انانیت)۔ حواس خمسہ۔ اور حیات کے قوائے خمسہ کے بس میں جموں کے چکر میں پھنس رہا ہے۔ اور اگرچہ اس کی یہ جزوی صورت اور عقل وغیرہ کے ساتھ رشتہ اس کی ذات کے لیے لازمی نہیں ہیں۔ مگر جب تک یہ رشتہ موجود ہے۔ تب تک اس کی فعالیت واقعی حقیقت رکھتی ہے اگرچہ اس کی فعالیت کا اصلی چشمہ پر ماتما (خدا) ہی ہے۔ کیونکہ دراصل خدا ہی ہم سے سب کچھ کرواتا ہے اور وہی ہم سے نیک کام کرواتا ہے اور خود ہی ہمارے اندر رہتا ہوا ہمارے تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ انسان کو زندگی کے تمام مراحل میں وہی کام کرنے چاہئیں

باید

جن کے متعلق شاستر حکم دیتے ہیں۔ اور وہ کبھی بھی کسی ایسے بلند مرتبہ پر نہیں اٹھ سکتا کہ اس پر شاستروں میں اعمال کے متعلق بتلائے ہوئے احکام کی پابندی عائد نہ ہو۔ یہ شکر کا یہ خیال نادرست ہے۔ کہ جو لوگ اعلیٰ ترین گیان حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ فرائض زندگی یا سلسلہ رسوم یا شاستروں کے دیگر احکام سے پرے ہیں۔ یا جن کے لیے یہ فرائض اور رسوم بخوبی کیے گئے ہیں وہ اعلیٰ ترین معرفت کے اہل نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ شکر کا یہ اعلان کہ علم (گیان) اور ضروری رسمی فرائض (کرم) کی ترکیب ممکن نہیں۔ باطل ہے۔ بھاسکر خود تسلیم کرتا ہے۔ کہ صرف کرم (فرائض رسمی) اسے ہی حقیقت (برہم) کا برترین علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم گیان اور کرم باہم مل کر (گیان سمیچت کرم) برترین بہبودی یعنی برہم گیان کی طرف لے جاتے ہیں۔ نیز وہ کہتا ہے کہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ برہم گیان (عرفان ذات) کو حاصل کرنا ہمارا فرض ہے۔ کیونکہ شاستر یا احکم دیتے ہیں۔ شاستر کی رو سے ہمارا لازمی فرض ہے کہ اتما کو جانا جائے۔ (اتما دار سے درشتویہ.....)۔ یہ ایک مثبت حکم (دودھی) ہے۔ جسے بجالانا ضروری ہے۔ اس لیے شکر کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ شاستروں کی طرف سے ہم پر عائد کئے ہوئے رسوم اور دیگر فرائض صرف ہمیں پاک و صاف اور حتی الامکان بے گناہ بنا کر ویدانت کے مطالعے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ بھاسکر اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا بجالانا ہماری آخری نجات کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے کہ حصول عرفان۔

۱۔ بھاسکر بھاشیہ۔ ۱۰۱-۱۰۲۔ اس رائے کے رکھنے میں کہ برہم سوتر ایک طرح سے میمانسا سوتر کا جیسے ہونے سے اس کی تعلیمات کا لازمی طور پر پابند ہے۔ کیونکہ رسمی فرائض کی ادائیگی کے بعد ہی برہم گیان کو حاصل کیا جاتا ہے اور برہم گیان کسی مرتبہ پر بھی ان فرائض کو غیر ضروری نہیں ٹھہراتا۔ اور یہ امر کہ برہم سوتر شاستروں کی کسی اعلیٰ اور مختلف جماعت کے لیے مقصود نہیں ہیں۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ بھاسکر اپوریشایا اور شاستر پارہ کی تقلید کرتا ہے جس کی پہلی صورت پر شری کا حوالہ دینا جو اسے اس فریق کا بانی بتاتا ہے۔

باجل

بھاسکر تعقل (گیان) اور شعور (چیتنے) خاص کر شعور ذات (آتم چیتنے) میں تمیز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں بیرونی اشیاء کے علم کا نام ادراک ہے، اور یہ ایک طرح کا براہ راست تجربہ (انوبھو) ہے۔ جو آلہ حس (من) بیرونی شے۔ روشنی کی موجودگی۔ حافطے کے داخلی عمل اور تحت الشعوری تاثر (سناکاروں) سے پیدا ہوتا ہے۔ ادراک بذاتِ خود کوئی فاعلانہ عمل نہیں ہے۔ بلکہ دیگر لوازمات کے ساتھ کا فاعلانہ عمل ہے۔ اس طرح پر کہ جب کبھی وہ لحقات مترتب ہو کر جو اس کے عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تب ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے بھاسکر کمارل کے اس معترضانہ دعوے کا سخت مخالف ہے۔ کہ علم ایک ایسی ہستی ہے۔ جو کبھی براہ راست نہیں جانی جاسکتی اور جس کے متعلق یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس کی بدولت عقلی عمل وقوع میں آتا ہے۔ مگر اس کا بلا واسطہ کوئی پتہ نہیں ہے۔ لیکن اگر معلومہ عقلی عمل کا سبب ایک نامعلوم ہستی قرار دی جائے۔ تو اس نامعلوم کا سبب کسی اور نامعلوم ہستی میں تلاش کرنا پڑے گا اور پھر اس کا سبب ایک اور نامعلوم ہستی۔ و قس علیٰ ہذا۔ اور یہ استدلال دوری (انوستھا) ہو گا۔ مزید براں کوئی نامعلوم ہستی معلومہ عقلی عمل کا سبب اس لیے بھی قرار نہیں دیا جاسکتی۔ کہ اگر یہ نامعلوم ہے۔ تو عقلی عمل کے ساتھ اس کا رشتہ بھی نامعلوم ہو گا اور اس حالت میں کس طرح استنتاج ممکن ہے؟ پس ادراک وہی ہے۔ جس میں ہم براہ راست تجربہ (انوبھو) رکھتے ہیں۔ اور کوئی نامعلوم ہستی اس کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بہت سے لوازمات کے مشترک عمل کا براہ راست نتیجہ ہے۔ یہ خارجی تعقل خود آگاہی یا داخلی شعور سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ موخر الذکر بادی اور سد موجود ہے جب کہ اول الذکر حالات کے اجتماع و ترتیب سے وجود میں آتا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ بھاسکر علیات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ جو اگرچہ نیا ہے و رشن کے ساتھ اس حد تک ملتی جلتی ہے۔ جہاں تک کہ بیرونی تعقل کا تعلق ہے۔ مگر اس سے اس لحاظ سے مختلف ہے۔ کہ بھاسکر روح کی سدا موجود خود آگاہی کا قائل ہے۔ ساتھ ہی اس کا عقیدہ شکر کی علیات سے

بہار

اس بات میں مختلف ہے۔ کہ بھاسکر خارجی درک کو صرف شعور ذات کی محدودیت ہی خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے بالکل مختلف مانتا ہے۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے۔ کہ سنسکرت زبان میں کتاب تعلیمات ویدانت پر ہی بھاشاکے مصنف دھرم راجا دھورندر کی رائے سے بھاسکر یہ اختلاف رکھتا ہے کہ وہ من (منس) کو ایک آکھس خیال کرتا ہے۔ علم کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں بھاسکر کا خیال ہے۔ کہ حقیقت کا علم دائماً بذات خود ثابت ہے۔ جب کہ باطل کا علم ہمیشہ ہی بیرونی ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ (برہتہ پرمان)۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بھاسکر کے خیال میں صرف گیان سے نکتی (نجات) نہیں مل سکتی۔ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا تحصیل علم کے ساتھ ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ کیونکہ علم (گیان) اور شاستروں کے فرمودہ فرائض کی ادائیگی میں کوئی بھی تناقض یا تحالف نہیں ہے۔ ان فرائض کی ادائیگی کے بغیر کوئی نجات نہیں۔ نجات اس حالت کا نام ہے جس میں سرور کا لگاتار اور مسلسل احساس ہوا کرتا ہے۔ یہ بات نجات یافتہ روح کی اپنی مرضی پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ جسم یا حواس کے ساتھ تعلق رکھے یا چھوڑ دے۔ اس حالت میں یہ خود پر ماتما کی مانند ہی علیم کل۔ قادر مطلق اور جبار و اح کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔

برہم کے ساتھ انس (راگ) کی جیسے نجات کی ضروری شرط بتلایا گیا ہے مزید وضاحت کرتے ہوئے اسے پرستش (سارادھنا) اور عبادت (بھکتی) بتلایا گیا ہے۔ اور عبادت کے معنی دھیان کے ذریعے ایشور کی سیوا (دھیانا) و ناپری چریہ (ظاہر کئے ہیں۔ بھکتی کو ایشور کی محبت اور الفت کا ایک جذبہ نہیں مانا گیا۔ جیسا کہ مابعد کی ویشنوا دہ میں دیکھا جاتا ہے بلکہ اسے بطور دھیان اور مراقبہ سوچا گیا ہے۔ یہاں پر ایک سوال اٹھ سکتا ہے کہ جب برہم خود ہی اپنی تبدیل ہنیت سے دنیا ہو گیا ہے تب برہم دھیان کے معنی کیا ہو گیا اس کے لیے معنی ہیں۔ کہ ہم اس عالم پر دھیان لگایا کریں؟ بھاسکر نے یوں جواب دیا ہے۔ کہ برہم دنیا کے روپ میں بدل کر خود ختم تو نہیں ہو گیا۔

برہم کے دنیا کے روپ میں بدلنے کے صرف یہ معنی ہیں۔ کہ دنیا اپنی اصلیت میں روحانی ہے۔ دنیا روحانی ظہور اور روحانی تبدیل ہئیت ہے اور جسے مادہ کہا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت ایک روحانی ہستی ہے۔ برہم کے دنیا میں نمودار ہو کر کثیر صورتیں اختیار کر لینے کے علاوہ بے صورت (نشروپ) برہم بھی ہے جو کہ برتر از حواس و قیاس اور اپنی تمام صورتوں اور مظاہر سے پرے ہے۔ اسی بے صورت برہم کی پرستش کی جاتی ہے۔ یہ دنیا بھی اپنی مختلف شکلوں کے ساتھ پھر اپنے روحانی منبع بے صورت برہم کی طرف رجوع کرے گی اور اس کا کوئی جزو بھی باقی نہ رہے گا۔ جس طرح نمک پانی میں گھل مل جاتا ہے۔ اسی طرح مادی دنیا بھی روح میں حل ہو جاتی ہے۔ برتر از حواس و قیاس برہم جو قابل پرستش ہے اپنی ذات میں ہستی و علم پاک (ست لکشن و بود لکشن) ہے نیز وہ لا انتہا اور لامحدود ہے۔ اور اگرچہ اسے ہستی (ست)۔ فراست (چت) اور لا انتہا کہا گیا ہے۔ مگر یہ اصطلاحات جدا گانہ ہستیوں کو ظاہر کرنے کی بجائے ایک ہی ذات (برہم) کی صفات بتلاتی ہیں۔ اور وہ تمام صفات کی مانند اپنے جوہر سے الگ نہیں رہ سکتیں۔ کیونکہ نہ تو ذات اپنی صفات کے بغیر رہ سکتی ہے اور نہ صفات بغیر اپنی ذات (جوہر) کے رہ سکتی ہیں۔ کوئی بھی جوہر اپنی صفات کی بدولت کچھ اور نہیں ہو جاتا۔ وہی کا وہی رہتا ہے۔ بھاسکر دوران حیات میں حصول نجات (جیون مکتی) کے امکان سے منکر ہے۔ کیونکہ جب تک گزشتہ اعمال اکرم ہے پیدا شدہ جسم رہتا ہے۔ تب تک اس مرحلہ زندگی (آشرم) کے فرائض ادا کرنے ہی ہوں گے۔ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ لیکن معمولی لوگوں سے وہ اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ جب کہ معمولی آدمی خود کو تمام کاموں کا فاعل اور کارندہ خیال کرتا ہے۔ گیسائی انسان کبھی ایسا خیال نہیں کرتا۔ اگر کوئی شخص دوران حیات میں ہی نجات حاصل کر سکتا۔ تب تو وہ دوسرے لوگوں کے دلوں کا حال بھی جان سکتا۔ مکتی میں خواہ روح بالکل بے تعلق (نہ سبندھ) ہو جائے۔ اور خواہ علیم کل اور قادر مطلق ہو سکے۔ (جیسا کہ بھاسکر زور سے کہتا ہے)۔

بارجل

دورانِ حیات میں حصولِ نجات محالات سے ہے۔ اس لیے یہ بات یقینی ہے۔ کہ جب تک انسان جیئے۔ اپنے فرائض کو ادا کرتا ہوا برہم کے سو روپ (ذات) پر دھیان لگاتا رہے۔ کیونکہ ان ہر دو دسیوں سے ہی مرنے کے بعد حصولِ نجات کا امکان ہے۔



سوٹھواں باب

پنچ راتر

پنچ راتر کی قدامت

پنچ راتر کی تعلیم دراصل بہت قدیم اور رگ وید کی اُس پرش سوکت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو گویا سارے آئندہ دشو فلسفے کا بنیادی پتھر ہے۔ شت پتھ براہمن میں کہا گیا ہے۔ کہ جب ناراین کی عظیم ہستی نے خواہش کی۔ کہ وہ باقی تمام ہستیوں پر برتری حاصل کرے اُن کے ساتھ ایک ہو جائے۔ تب اس نے اُس یگیہ کی صورت کو دیکھا جو پنچ راتر کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس یگیہ کے کرنے پر اس کی مراد برآئی۔ یہ امر اغلب ہے۔ کہ پرشو مانا راہینہ کے القاب مابعد کے زمانے میں دو رشی نراور ناراین خیال کئے گئے ہوں اور یہ عبارت اس امر کا بھی اشارہ دیتی ہے۔ کہ ناراین بھی غالباً ایک فرد بشر تھا۔ جو پنچ راتر یگیہ

باب ۱۳

کرنے کی وجہ سے برترین خدا ہو گیا۔ اور مابعد کے ادب میں نارائن سب سے برتر خدا تصور ہونے لگا۔ چنانچہ وینکٹ سداشی نے انیس ہزار سطروں میں سدھانت رتنا ولی لکھ کر دیدوں کا حوالہ دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا ہے اور باقی تمام دیوتا شیو۔ برہما۔ ویشنو وغیرہ ان کے تحت ہیں۔ نیز اپنشدوں میں برہم کو بھی سدھانت رتنا ولی میں نارائن سے ہی منسوب کیا گیا ہے۔ مہابھارت کے شانتی پر دن کے تین سو چوتیسویں باب میں ہم پڑھتے ہیں۔ کہ خود نر اور نارائن اس غیر متبدل برہم کے مراقبے میں لکے رہتے ہیں۔ جو سب کی اندرونی ذات ہے۔ لیکن وہاں بھی نارائن کو سب سے بڑا بتلایا گیا ہے۔ اگلے باب میں بتلایا ہے۔ کہ ایک راجا نارائن کی عبادت کیا کرتا تھا اور اس کی پرستش سا توت کے رسوم کے مطابق تھی۔ وہ نارائن پر اس قدر فدا تھا۔ کہ وہ اپنی تمام مقبوضات۔ دولت۔ حکومت وغیرہ سب کو نارائن کی ملکیت سمجھتا تھا۔ اس نے اپنے گھر میں ایسے سنتوں کو جگہ دے رکھی تھی۔ جو فلسفہ پنچ راتر میں ماہر تھے۔ اس راجا کی سرپرستی میں گیمہ کی رسوم ادا کرنے پر عظیم دیوتا نارائن کا دیدار حاصل نہ ہوا۔ اس پر برہمپتی طیش میں آگیا۔ دوسرے رشیوں نے یہ کہانی سنائی کہ اگرچہ وہ طویل ریاضتوں کے بعد دیدار حق حاصل نہیں کر سکے۔ مگر انھیں سورتگ سے یہ پیغام ملا ہے۔ کہ نارائن کا دیدار صرف شویت دیپ کے باشندگان کو نصیب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ جو اس جسم سے محروم ہیں۔ کسی قسم کی خوراک کی حاجت نہیں رکھتے اور موحدانہ عبادت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ جب وہ سنت ان ہستیوں کے نورانی جمال کی تاب نہ لا کر انھیں دیکھ نہ سکے۔ تب وہ نفس کشی کی ریاضت میں مشغول ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ

۱۔ سدھانت رتنا ولی صرف قلمی نوشتے کی صورت میں ملتی ہے۔ جو اب تک شائع نہیں کیا گیا۔
 ۲۔ ہمارے پاس ایک پرانی پنج ستر سکھتا موجود ہے۔ جسے سا توت سکھتا کہا جاتا ہے اور جس کے صفایں کو سر دست بیان کیا جائے گا۔

باب

وہ بالاخر ان ہستیوں کے دیدار سے بہرہ ور ہو گئے۔ یہ باشندگان ثنویت دیپ ذہنی چپ (دل ہی دل میں ذکر) سے عبادت کرتے اور نذرانے چڑھاتے تھے۔ اس کے بعد سورگ سے دوسرا پیغام یہ ملا۔ کہ چونکہ سنتوں نے اب ثنویت دیپ میں بسنے والوں کو دیکھ لیا ہے۔ لہذا انھیں اپنے گھروں کو لوٹ جانا چاہیے۔ کیونکہ نارائن کا دیدار تو ہم تن استغراق کے سوا ممکن نہیں ہے۔ نارو کے متعلق بھی کہا جاتا ہے۔ کہ جب اس نے دور سے ثنویت دیپ اور اس کے غیر معمولی باشندوں کو دیکھا تب وہ ثنویت دیپ چلا گیا اور نارائن کا درشن پاکر اس کی پرستش کی۔ نارائن نے اسے بتلایا۔ کہ واسدیو سب سے اعلیٰ اور غیر قبل دیوتا ہے اس سے سنکرشن کی جو زندگی کا دیوتا ہے پیدائش ہوئی۔ اس سے پردین پیدا ہوا۔ جسے منس کہا جاتا ہے۔ پردین سے انیروڈھ (انانیت) کی پیدائش ہوئی۔ انیروڈھ سے برہما ہو جس نے کائنات کو پیدا کیا۔ پرتے (ایک زمانے تک کائنات کے نابود رہنے) کے بعد واسدیو سے یکے بعد دیگرے سنکرشن۔ پردین۔ انیروڈھ پیدا ہوا کرتے ہیں۔

کئی ایک اپنشدیں ہیں۔ جنھیں ویشنو اپنشدیں خیال کیا جاتا ہے اور جو پنج راتر سے بہت پیچھے وجود میں آئی ہیں۔ مندرجہ ذیل اپنشدیں اسی قسم کی ہیں۔ ادیکت اپنشد یا ادیکت نرسنگھ اپنشد جس پر واسدیو بندر کے شاگرد اپنشد برہم لوگی نے شرح لکھی ہے۔ نلی سنترن اپنشد۔ کنرشن اپنشد۔ گرڈ واپنشد۔ گوپال تاپنی اپنشد۔ گوپال اتر تاپنی اپنشد۔ تاراسر اپنشد۔ ترپدو بھوتی مہسا نارائن اپنشد۔ دتاتریہ اپنشد۔ ناراین اپنشد۔ نرسنگھ تاپنی اپنشد۔ نرسنگھ اتر تاپنی اپنشد۔ رام تاپنی اپنشد۔ رام اتر تاپنی اپنشد۔ رام رہسیہ اپنشد۔ واسدیو واپنشد جس پر اپنشد برہم یوگی نے شرح لکھی ہے۔ مگر یہ اپنشدیں غیر ضروری بیانات سے پر ہیں۔ ان میں رسمی مزاولات اور فقروں کے چپ کے سوا کچھ نہیں۔ وہ پنج راتر کی کتاب یا ان کے مضامین سے بہت کم واسطہ رکھتی ہیں۔ ان میں سے بعض مستلاً نرسنگھ تاپنی۔ گوپال تاپنی کو دشنومت کے گوڑیہ فرقے نے استعمال کیا ہے۔

پنج راتر کی ادبی حیثیت

۱۲

یہ اپنی تصنیف آگم پر امانیہ میں پنج راتروں کی حیثیت پر یوں بحث کرتا ہے کہ کہا جاتا ہے۔ کہ زبان کے ذریعے دیگئی کوئی ہدایت یا توجہ ذات خود صحیح ہوتی ہے یا دوسرے شہوتوں کی صحت کے بل پر صحیح مانی جاتی ہے۔ کسی بھی معمولی شخص کی تعلیم بذات خود ثابت نہیں ہو سکتی۔ پنج راتر یگیہ کے متعلق خاص خاص رسمی اعمال کبھی ادراک یا قیاس کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتے۔ صرف ایشور ہی جس کے قواعد ادراک تمام موجودات کے ساتھ ہم وسعت اور غیر محدود ہیں پنج راتر کی ہدایات مخصوصہ دے سکتا ہے۔ مگر مخالفین اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ وہ ادراک (پرنکیش گیان) جو تمام اشیا کو اپنے میدان نظر میں رکھتا ہے ادراک نہیں کہلا سکتا۔ مزید براں یہ امر واقعہ کہ بعض چیزیں دوسری چیزوں سے بڑی ہوتی ہیں یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ کوئی شے جو دوسری اشیا کی نسبت بڑی یا چھوٹی ہو سکتی ہے۔ ضروری طور پر لا انتہا وسعت حاصل کر سکتی ہے۔ اور اگرچہ کسی ایسی محبت کو تصور میں لانا ممکن ہو جس کے ادراک کی کوئی حد نہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ کہ وہ ایسی رسوم کے متعلق جیسی کہ پنج راتر میں بتلائی گئی ہیں۔ بے خطائی کے ساتھ ہدایات دینے کے قابل ہے۔ علاوہ انہی ایسے آگم موجود ہی نہیں ہیں۔ جو پنج راتر کی تعلیم دیتے ہوں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کتب پنج راتر کے مصنفین نے ان کی بنا ویدوں پر رکھی تھی یا صرف اپنے خیالات ظاہر کر کے انہیں ویدوں پر مبنی بتلایا تھا۔ اور اگر یہ دلیل دیجائے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ کتب پنج راتر بھی دوسری منوسمتریوں وغیرہ کی مانند ہستی رکھتے ہیں ثابت کر دیتا ہے۔ کہ ان کی بنیاد بھی

ان سمرتیوں کی مانند دیدوں پر ہوگی۔ تو اس کی تردید اسی امر سے ہوتی ہے۔
 جو سمرتیاں دیدوں کی تعلیم پر مبنی ہیں وہ پنچ راتر کی تردید کرتی ہیں اور
 اگر یہ کہا جائے کہ پنچ راتر کو ماننے والے برہمن بھی دوسرے برہمنوں کی
 مانند دیدوں کے مقلد ہیں تو مخالفین اس بات سے انکار کرتے ہوئے
 کہتے ہیں۔ کہ اگر بیرونی نشانات اور ظاہری وضع قطع کے لحاظ سے وہ
 برہمن معلوم ہوتے ہیں۔ مگر سوانٹی انھیں ایسا خیال نہیں کرتی۔ کسی
 معاشرتی دعوت عام میں برہمن لوگ بھاگوت یا پنچ راتر کو ماننے والے
 لوگوں کے ساتھ ایک قطار میں بیٹھنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ساتوت کا
 لفظ ہی ان کی ذات کا ادنیٰ پن بتلاتا ہے اور بھاگوت اور ساتوت
 کے الفاظ تبادلہ پذیر ہیں۔ کہتے ہیں کہ پنجم (پانچویں) ذات کا ساتوت
 جو راجا کے حکم سے مندر میں پوجا کرتا ہے۔ بھاگوت ہے۔ اپنے گزرا
 کے لیے یہ ساتوت لوگ سمرتیوں کی پوجا کرتے ہیں اور داخلہ یا مندر کے
 دیوتا کے لیے جو چڑھا دے چڑھتے ہیں۔ ان پر گزرا کر کے ہیں۔ وہ
 نہ ویدک رسموں کو ادا کرتے ہیں اور نہ برہمنوں کے ساتھ کوئی رشتہ
 رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ برہمن نہیں کہلا سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو شخص
 پوجا کو اپنی روزی کا وسیلہ بناتا ہے۔ وہ ناپاک ہے اور وہ شدھ (پاک)
 کرنے والی رسوم کے ذریعے ہی پاک ہو سکتا ہے۔ پنچ راتر کی کتب کو
 اخلاق سے گریے ہوئے ساتوت اور بھاگوت لوگ استعمال کرتے ہیں۔
 اور اس لیے یہ کتب باطل اور غیر ویدک ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اس
 ادب کی بنیاد دیدوں پر ہوتی۔ تب پنچ راتر کی طرف سے خاص قسم
 کی رسوم کی ہدایت کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اسی دلیل کی رو سے بادراش
 بھی برہمن سوتر میں پنچ راتر کے فلسفیانہ مسئلے کی تردید کرتا ہے۔
 گریہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات برہمنی سمرتیوں کے
 مطابق نہ ہوں۔ تو بھی اس قسم کے تحالفاً کوئی اہمیت نہیں رکھ سکتے۔
 کیونکہ یہ دونوں ہی دیدوں پر مبنی ہیں اور چونکہ برہمنی سمرتیوں کی

باب

توثیق کا دار و مدار بھی دیدوں پر ہے۔ اس لیے جس طرح برہمنی سمرتیوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ پنچ راتر سے مطابقت رکھیں۔ اسی طرح پنچ راتر کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ برہمنی سمرتیوں کے مطابق ہوں۔

یہاں پر ایک سوال اٹھتا ہے۔ کہ وید کسی پُرش (شخصیت) کا کلام ہیں یا نہیں۔ ویدوں کے شخصی کلام ہونے کے حق میں ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وید ایک طرح کے ادبی مضامین ہیں اور ایسے مضامین ہمیشہ کسی نہ کسی شخص سے صدور پاتی ہیں وہ ایزدی پرش جو براہ راست جانتا ہے۔ کہ خوبی

کیا ہے اور خرابی کیا۔ اپنی رحمت سے انسانی بھلائی کے لیے ویدوں کی صورت میں دھرم اور اودھرم کے متعلق اپنے احکامات جاری کر دیتا ہے۔ اس بات کو تو یگانہ واسلے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ تمام دینوی امور دھرم اور ادھرم کے ہی نتائج ہو کر رہے ہیں۔ اور ایزدی وجود جو دھرم اور ادھرم

کے سرشموں کو بلا واسطہ دیکھتا ہے اس دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ صرف ہمارے اعمال کے نتائج خود بخود اس دنیا کو پیدا نہیں کر سکتے۔ اور یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ کوئی نہ کوئی ہستی ضرور موجود ہے۔ جو ہمارے اعمال کے

اثرات کے مطابق دنیا کو وجود میں لاتی ہے۔ سب کے سب شاستر

ایسے قادی مطلق اور علیم کل ایشور کی ہستی کے قائل ہیں۔ یہ ایشور ہی تو ہے

جس نے ایک طرف ویدوں کو پیدا کر کے لوگوں کو ایسے کاموں کے

کرنے کی ہدایت کر دی جو دنیا اور عاقبت میں خوشی دینے والے ہیں۔ اور

دوسری طرف پنچ راتر کی کتب اس لیے پیدا کر دیں۔ کہ لوگ ایشور کی پوجا

اور اس کی ذات کے کشف سے برترین سرور حاصل کر سکیں۔ ایسے لوگ

بھی موجود ہیں۔ جو مخلوقات کو خالق کے وجود کا معقول ثبوت نہ مانتے

ہوئے ویدوں کو ایسے ابداً موجود ادبی مضامین سمجھتے ہیں جو کسی ایزدی

ہستی کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں۔ اس نقطہ نگاہ سے بھی جو دیسل

ویدوں اور ان کے موافق سمرتیوں کو درست اور قابل اعتماد ٹھہراتی

ہے۔ وہی پنچ راتر کے حق میں بھی کارآمد ہے۔ لیکن امر واقعہ تو یہ ہے۔ کہ

۱۶

یا علی

وید خود ہی خود کو ایک برترین ہستی کی تصنیف بتلاتے ہیں۔ اپنشدوں میں جس برترین ایشور کا ذکر آیا ہے وہ واسدیو کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے اور پنج راتر اسی واسدیو کا اپنا کلام ہیں مزید براں کئی دلائل اس بات کو دکھلانے کے لیے دی گئی ہیں۔ کہ ویدوں کا مدعا صرف اسی قدر ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو بعض کاموں کو کرنے اور بعض کاموں سے مجتنب رہنے کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ یہ بھی کہ انتہائی حقیقت کو بطور ایک ایزدی شخصیت (پرنسپل) کے ظاہر کیا جائے۔ اس لیے ہمیں پنج راتر کو اس وجہ سے صبح ماننا پڑتا ہے۔ کہ اسے نارائن یا واسدیو کی ایزدی شخصیت کی تصنیف کہا گیا ہے۔ اس کے بعد یمنہ و راہ۔ لنگ۔ قسبہ پرانوں اور منو سمرتی اور دیگر سمرتیوں سے اپنے دعوے کے حق میں ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی تصنیف پرنسپل میں بھی دیدہ ریزی کے ساتھ شاستری دلائل پیش کر کے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اپنشدوں اور پرانوں میں جس برترین ایزدی شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ وہ نارائن ہی ہے۔ یہ ایزدی پرنسپل شیو لوگوں کا شیو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شیو لوگوں کی تین جماعتیں کا پالک۔ کال مکھ اور پاشوپت باہمی طور پر متضاد اعمال کے لیے ہدایت کرتی ہیں اور یہ بات ممکن نہیں کہ ایسی متضاد ہدایات شاستروں اور ویدوں کی طرف سے ہوں۔ نیز ان کی رسوم کے طریقے بھی ویدوں کی تعلیم کے خلاف ہیں۔ اور یہ خیال کہ یہ سب کے سب رُدر سے ظاہر ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں کرتا کہ وہی رُدر ہے جس کا ذکر ویدوں میں آتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ ویدوں میں مذکور رُدر بالکل ہی مختلف شخص ہو۔ نیز وہ ایسے پرانوں کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ جو شیو مت کے خلاف ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر پنج راتر کی تعلیمات ویدوں کے مطابق ہیں۔ تو ویدوں میں ضرور ہی ایسے فقر پائے جاتے۔ جن پر وہ مبنی ہیں۔ یا ماننا کہتا ہے۔ ایشور نے پنج راتر کو صرف ان بھکتوں کے فائدے کے لیے رچا ہے جو ویدوں میں بتلائی ہوئی رسمی تفصیلات کی

باب ۱۶

۱۶

طوالت سے گھبراتے تھے۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے۔ کہ پنچ راتر شاستروں کے حق میں دید و فتر کیوں نہیں ملتے اور پھر یہ روایت چلی آتی ہے۔ کہ شانڈالیہ جھکتی کی طرف اس لیے متوجہ ہوا تھا۔ کہ اس نے اپنے دلی مقصود کو پانے کے لیے دیدوں میں کچھ نہ پایا۔ لیکن اس وجہ سے دیدوں کے درجے میں ذرا فرق نہیں آتا۔ کیونکہ اس کے تو صرف یہی معنی ہوں گے۔ کہ پنچ راتر کا مقصود دیدوں میں بیان کردہ مقصود سے مختلف ہے اور یہ بات کہ پنچ راتر ویدک رسوم کے علاوہ دیگر رسوم مخصوصہ کی ادائیگی کے لیے ہدایت کرتے ہیں۔ انھیں غیر ویدک قرار نہیں دیتی۔ کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہوئے۔ کہ پنچ راتر کی رسوم غیر ویدک ہیں۔ ان کی مزید رسوم کو غیر ویدک کہنا استدلال دوری ہوگا۔ اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ پنچ راتر کی رسوم فی الواقع ویدک رسوم کے خلاف ہیں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ بادرائی نے تعلیمات پنچ راتر کی تردید کی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا ہوتا تو مہا بھارت میں ان کے لیے سفارشیں نہ کرتا۔ اور اس بات سے کہ پنچ راتروں نے پانچ دیوہ مانے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ وہ بہت سے ایشور ماننے ہیں کیونکہ یہ تو داسدیو کی شخصیت واحد کے مختلف ظہورات ہیں اور بادرائی نے تھے برہمن سوتروں کی صحیح تعبیر بھی یہی ثابت کرے گی کہ وہ پنچ راتروں کے حق میں ہیں۔ ان کے خلاف نہیں۔

سوسائٹی کے نہایت ہندو لوگ بھی مورتنی پوجا کے متعلق تمام رسوم میں پنچ راتر کی ہدایت پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں کہ بھاگوت لوگ برہمن نہیں ہوتے مخالفین کی تمام دلائل مغالطہ آمیز ہیں۔ کیونکہ بھاگوت لوگ بھی دوسرے برہمنوں والے سب نشانات رکھتے ہیں نیز منو کا یہ کہنا کہ پنجم ساوت ہوتے ہیں۔ یہ ثابت نہیں کر سکتا۔ کہ سب ساوت پنجم ہی ہوتے ہیں۔ نیز مخالفین کا ساوت کو پنجم سمجھنا ان شاستروں کے خلاف ہوگا جن میں ساوت کی تعریف و توصیف

کی گئی ہے اور یہ امر کہ بعض ساتوت لوگ مورتیاں بنانے۔ مندر تعمیر کرنے اور مندر کے متعلق دیگر کاموں سے اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ ایسا کرنا سب بھاگوت لوگوں کا کام ہے۔ مینا نے اپنی تصانیف آگم پراما نیہ اور کاشمیر آگم پراما نیہ میں پنج راتر کو ویدوں کی مانند مستند ثابت کرنے کی کوشش میں دلیل پیش کی ہے۔ کہ وہ بھی تو اسی چئمہ واحد یعنی نارائن کی ایزدی شخصیت سے نمودار ہوئے ہیں۔

دسویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک شیو اور شری ویشنو لوگ دکن میں مل کر بستے تھے۔ جہاں شیو مت کو جاننے والے راجہ شری وشنو لوگوں کو ستاتے اور ان کے مندروں کے دیوتاؤں کے ساتھ بدسلوکی کرتے تھے اور اس کے جواب میں شری ویشنو راجہ بھی شیوؤں اور ان کے مندر دیوتاؤں کے ساتھ دیا ہی برا سلوک کرنے میں مصروف تھے۔ اس لیے اس بات کا خیال باندھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ ان دونوں فرقوں کے متعصب مصنفین کس طرح ایک دوسرے کے مذہب کی تردید کرتے ہوں گے۔ اس قسم کی تصانیف میں سے ایک نہایت اہم اور جامع تصنیف سدھانت رتنا ولی ہے۔ جو وینکٹ سدھی نے لکھی ہے۔ یہ مصنف وینکٹ ناتھ کاشاگرد اور شری شیل ناتھاریہ کا بیٹا اور شری شیل شری نو اس کا بھائی تھا۔ یہ کتاب چار ابواب اور تین لاکھ حروف پر مشتمل ہے۔ وہ چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں گزرا ہے اور اس نے سدھانت رتنا ولی کے علاوہ کم از کم دوادہ کتابیں آہستہ تر یہ سارا اور سدھانت و جنتی لکھی ہیں۔

بہت سے رسالجات بھی لکھے گئے جن میں پنج راتر کی تعلیمات کو مختصر بیان کیا گیا ہے ان میں سے گوپال شرتی کا لکھا ہوا پنج راتر

۱۔ آگم پراما نیہ کے صفحہ ۵ پر کاشمیر آگم کو آگم پراما نیہ والے مضمون پر مینا کی ایک اور تصنیف بتلایا گیا ہے۔ آگم پراما نیہ کا تحریری نسخہ مصنف ہذا کے پاس موجود ہے۔

بال

رکشا سنگرجہ اہم ترین معلوم ہوتا ہے۔ گوبال شرتی کرشن دیشک کا لڑکا اور ویدانت رامانج کا ششیتہ ہوا ہے جو خود کرشن دیشک کا ششیتہ تھا۔ اس کی تصنیف پنچ راتر رکشا میں ان رسوم مختلف پر بحث کی گئی ہے۔ جن کا ذکر پنچ راتر کی بعض نہایت اہم تصانیف میں پایا جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے۔ کہ پنچ راتر کے ادب کو بہت سے مصنفین سچے دیدوں سے نگاہ ہوا نہیں مانتے تھے۔ اگرچہ شری وشنو لوگوں میں انھیں دیدوں کی مانند ہی مستند خیال کیا جاتا تھا۔ انھیں سانکھیہ اور یوگ کی مانند دیدوں کے لوازمات سمجھا جاتا تھا۔ یمنہا بھی کہتا ہے کہ ان کتب میں دیدوں کا مختصر سا خلاصہ ان بھگت لوگوں کے سہل اور فوری استعمال کے لیے دیا گیا ہے۔ جو دیدوں کے وسیع ادب کا مطالعہ کرنے سے عاجز ہیں۔ تعلیمات پنچ راتر کے بڑے بڑے مضامین حسب ذیل ہیں۔ مندر اور مورتیاں تیار کرنے کے متعلق ہدایات۔ مورتی پوجا کی متعلقہ رسوم اور دیگر رسوم کے بیانات جن میں شری وشنو لوگوں کے فرائض اور ان کے مذہبی اشغال مثلاً ادخال۔ تزکیہ اور مذہبی نشانات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مورتی پوجا کا عمل صاف طور پر غیر ویدک ہے اگرچہ اس امیر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ رسم چھٹی صدی قبل از مسیح میں مروج تھی۔ ہمارے لیے یہ بتلانا مشکل ہے کہ اسی شغل کا آغاز کیونکر ہوا اور ہندوستانیوں کا کونسا حصہ اس کے لیے ذمہ دار ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مقدین وید اور مورتی پوجا کرنے والوں کے درمیان مدتوں تک مجادلہ جاری رہا۔ لیکن اس پر بھی اہم جانتے ہیں۔ کہ دوسری صدی قبل از مسیح

لے۔ کبھی پنچ راتر کو دیدوں کی جملہ کہا جاتا ہے اور کبھی دیدوں کو پنچ راتر کی جڑ بتلایا جاتا ہے۔ چنانچہ وینکٹ ناتھ و یاس کا ایک۔ بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر

باب

میں بھی بھاگوت فرقہ نہ صرف دکن میں تھا بلکہ شمالی ہند میں بھی ایک زندہ تحریک تھا۔ مہنگر کا لم کی شہادت ظاہر کرتی ہے۔ کہ کس طرح اہل یوناں نے بھی بھاگوت مذہب قبول کر لیا تھا۔ مہا بھارت میں بھی بھاگوت رسوم کا ذکر ہے۔ جن میں دشنو کی پوجا ہو ا کرتی تھی۔ نیز اس میں پنچ راتر کے مسئلے دیوہ کی طرف بھی اشارہ دیا گیا ہے۔ اس کے نارائنسیہ پر ب میں بتلایا گیا ہے۔ کہ پنچ راتر پوجا کا اصلی گھر شویت دیپ ہے جہاں سے یہ ہندوستان میں آئی ہے۔ لیکن اب تک ادیب لوگ شویت دیپ کی زمین پر محل وقوع کے متعلق فیصلہ کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔

پرانوں اور سمرتیوں کی تعلیمات میں بھی مختلف برہمنی اسناد کے ساتھ تحائف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کورم پران کے پندرھویں باب میں کہا گیا ہے کہ کسی پچھلے جنم میں گنوکشی کرنے کے گناہ سے پنچ راتریوں کی پیدائش ہوئی ہے۔ یہ لوگ قطعاً دید کے مخالف ہیں۔ اور شاکت۔ شیو اور پنچ راتر کی تعلیمات بنی نوع انسان کی گمراہی کے لیے ہیں۔ پراشمر پران میں بھی پنچ راتر لوگوں کو ملعون بتلایا گیا ہے۔ نیز وسٹھ سنگھتا، شنب پران اور سوت سنگھتا میں ان لوگوں کو سخت گنہگار اور ویدوں کے مخالف کہا گیا ہے۔ پنچ راتریوں کی طاقت کا ایک دوسرا سبب یہ تھا کہ وہ عورتوں اور شودروں کو اپنے فرقتے میں داخل کر لیتے تھے۔ اشولاینا سمرتی کی رو سے اچھوت لوگوں کے سوا

بقیہ ماحشیہ صفو گزشتہ۔ شلوک پیش کرتا ہے جس میں پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ بتلایا گیا ہے۔ اسی طرح وہ ایک اور شلوک پیش کرتا ہے۔ جس میں ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ کہا گیا ہے، ایک دوسرے شلوک کی وجہ سے پنچ راتر کو ویدوں کے ساتھ ہم پل بتلایا جاتا ہے کہ پنچ راتر اور ویدوں میں جو کسی ایک کو چاہے چن لے۔

۷۔ جیسا کہ دگشت کی تصنیف تتو کو سنبھ میں بتلایا گیا ہے۔ بی۔ جی کے سلسلہ مطبوعہ میں اس بات کا اشارہ پندرھویں باب میں خفیف اختلافات کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔

۸۔ جیسا کہ بھٹو جی دگشت کے تتو کو سنبھ کے تعلی مسودے کے صفحہ چارم پر درج ہے

بانی

کوئی اور پنچ رات کے نشانات کو قبول نہیں کر سکتا۔ ورہن نار دیہہ پران کے چوتھے باب میں کہا گیا ہے۔ کہ پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال بھی رکھے تو روزِ دوزخ نصیب ہو گا۔ کورم پران میں بھی اسی طرح پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال کو ممنوع قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ ان لوگوں کو فردوں کو جلانے کی رسم میں بھی مدعو کرنا مناسب نہیں۔ یہاں دہری و ایو پران سے نقل کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ اگر کوئی برہمن پنچ راتر مذہب اختیار کر لیتا ہے تب وہ اپنے ویدک حقوق کھو بیٹھتا ہے۔ تنگ پران بھی انھیں تمام دھرموں سے خارج بتلاتا ہے۔ آدیہ اور اگنی پران بھی ان لوگوں کے سخت خلاف ہیں۔ جو کسی شکل میں بھی پنچ راتریوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہیں۔ دشنوشانتی ہاریت۔ بودھائن اور یم سنگھتائیں بھی اسی طرح پنچ راتریوں اور ان کے ساتھ کسی طرح سے بھی ملنے جلنے والوں کی سخت مخالفت کرتی ہیں۔ لیکن پنچ راتری لوگ راسخ الاعتقاد ویدک فرقوں کے ساتھ زیادہ ملنساری ظاہر کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فرقہ اقلیت رکھنے کی وجہ سے ہمیشہ اپنی حفاظت کی کوشش میں رہتا ہوا یکے دیکے لوگوں کو برا بھلا کہنے کی جرات نہ رکھتا تھا۔ لیکن مہا بھارت۔ بھاگوت اور دشنوپران کی مانند ایسے پران بھی موجود ہیں۔ جو بڑے زور کے ساتھ پنچ راتریوں کی حمایت کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کہ جہاں پرانوں کے بعض حصص پنچ راتریوں کے مداح ہیں وہاں دوسرے فرقے دیواندوا ان کی مخالفت کرتے ہیں! وہ پران جو ان کے حق میں ہیں اور سا توک کہلاتے ہیں۔ یہ ہیں۔ دشنو۔ نار دیہ۔ گرژ۔ پر۔م۔ وراہ۔ اسی طرح سمرتیوں میں واسٹھ۔ ہاریت۔ ویاس۔ پاراشرا و کشیپ کو بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ پرمان سنگرہ پنچ راتریوں کے نہایت اہم مسائل کو پیش کرتا ہوا انھیں مستند ثابت کرنے کے لیے مذکورہ بالا پرانوں اور سمرتیوں کے علاوہ مہا بھارت۔ گیتا۔ دشنودھرموتہ۔ پرچاپتی سمرتی۔ اتہاس سچے۔ ہری دنش۔ وردھمنو۔ شانڈلیہ سمرتی اور برہمانڈ پران

کی طرف رجوع کرتا ہے۔

باب

پنج راتر کا ادب

پنج راتر کا ادب کچھ لمبا چوڑا سا ہے اور اس میں سے صرف چند کتب ہی طبع ہوئی ہیں۔ مگر مصنف ہذا کو بہت بڑی تعداد میں اس ادب پر قلمی نسخہ جات جمع کرنے کا موقع ملا ہے اور اس لیے ہم یہاں اس ادب کے متعلق مختصر طور پر بیان کریں گے۔ اگرچہ یہ بیان کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سنگھتاؤں میں ساتوت سنگھتا نہایت اہم شمار ہوتی ہے۔ اس سنگھتا کا ذکر مہا بھارت اہر بدھینہ سنگھتا۔ ایشور سنگھتا اور دیگر سنگھتاؤں میں آیا ہے۔ ساتوت سنگھتا میں ہم پڑھتے ہیں کہ جگوان (خدا) رشیوں کی طرف سے سنکشن کی درخواست پر پنج راتر شاستر کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس شاستر کے پندرہ باب ہیں۔ جن میں نارائن کی اس کے ظہور ات اربعہ کی رو سے پرستش۔ اس کے لباس۔ زیورات۔ پرستش کی دیگر خاص خاص رسوم۔ مورتیوں کا قیام اور اسی قسم کے دیگر امور کی تعلیم دی گئی ہے۔ ایشور سنگھتا کا بیان ہے کہ ایک یں یو جس سے باقی وید نکلے ہیں۔ واسد یو کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ قدیم ترین زمانے میں وہی موجود تھا۔ اور وہی باقی ویدوں کی جڑ ہے جو بعد میں ظہور پذیر ہوئے اور جنہیں وکار وید کہا جاتا ہے۔ اور جب ان وکار ویدوں نے نمودار ہونے پر لوگ اور رہی اور دنیا پرست ہوتے چلے گئے۔ واسد یو نے اسے اپنے اندر جذب کر کے انہیں چیدہ اشخاص مثلاً سن سنت بھائی سنک۔ سنندن۔ سنت کمار۔ کپل اور ستائن پر جو ایک نئی کہلاتے تھے منکشف کیا تھا۔ دوسرے رشیوں، مہرچی۔ اتری۔ انگر۔ پستہ۔ پلہ۔ کر تو۔ وشٹھ سویمہو نے اس ایکائین کو نارائن سے سیکھا تھا اور اسی بنا پر نظم میں ایک طرف تو ادبیات پنج راتر لکھے اور دوسری طرف منو اور دوسرے

۱۶ باب
 رشیوں نے مختلف قسم کے دھرم شاستر لکھے تھے۔ ساتوت۔ پوشکر جیا کھیا اور اسی قسم کی دیگر پنج راتر کتب سنکرشن کے حکم سے ایکایں وید کے عقائد کے عین مطابق لکھی گئیں۔ یہ وید بعد میں بالکل نابود ہو گیا۔ ساندلیہ نے بھی (اصول ایکایں کو سنکرشن سے سیکھ کر رشیوں کو ان کی تعلیم دی۔ ایکایں وید کے وہ شمولات جن کی تعلیم نارائن نے دی ہے۔ ساتوک شاستر کہلاتے ہیں اور وہ شاستر جن کا کچھ حصہ تو ایکایں وید پر مبنی ہے اور کچھ رشیوں کے اپنے خیالات پر۔ راجس شاستر کہے جاتے ہیں اور جو شاستر معمولی انسانوں نے لکھے ہیں وہ تاس شاستر کہلاتے ہیں۔ راجس شاستر بھی دو قسم کا ہے پنج راتر اور ویکھا نسا۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا غالباً وہ سب سے پہلی کتب پنج راتر ہیں۔ جو رشیوں نے لکھی تھیں، اور ان میں سے ساتوت بہترین سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں بھگوان اور سنکرشن کا مکالمہ درج ہے۔

ایشور سنگھتہ کے چوبیس ادھیائے ہیں۔ جن میں سے سولہ تو رسمی پوجا سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک مورتیوں کے بیان سے۔ ایک دیکشلا (دخال) سے۔ ایک دھیان سے۔ ایک منترؤں سے۔ ایک پرانشیت (کفارہ) سے ایک خود مضبوطی اور ایک یاد پرست کے تقدس کے بیان سے متعلق ہے۔ پوجا کے باب میں کہیں کہیں ان فلسفیانہ مسائل کا ذکر بھی آتا ہے جو شری وشنو فلسفہ و مذہب کی بنیاد ہیں۔

ہیہ شیر سا سنگھتا چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں جسے پرشٹھا کا ند کہا جاتا ہے۔ بیالیس ابواب ہیں۔ دوسرا حصہ سنکرشن سینتیس ابواب رکھتا ہے جسے سوم لنگ میں بیس اور چوتھے میں سینتالیس باب موجود ہیں۔ تیسام ابواب میں یا تو کئی طرح کے چھوٹے چھوٹے دیوتاؤں کی مورتیاں قائم کرنے کی رسوم کا ذکر ہے یا ان میں مورتیاں بنانے اور کئی طرح کی

۱۷۔ ایشور سنگھتا ۱۸۔ میں کا بنی درم سے شائع ہوئی تھی۔

۱۶ باب سوم ادا کرنے کا تذکرہ ہے۔ دشنوتو سنگھتا کے انتالیس باب ہیں۔ جن میں صرف مورتی پوجا، غسل و طہارت۔ دشنوتناجات اور شدھ کرنے والی رسوم وغیرہ کا بیان موجود ہے۔ پریم سنگھتا اکتیس باب رکھتی ہیں۔ جن میں زیادہ تر دنیا کی پیدائش۔ رسوم اذخالی۔ اور کئی طرح کی پوجاؤں کا ذکر ہے اگرچہ اس کا دسواں باب یوگ پر بحث کرتا ہے۔ اسی باب میں ہم گیاں یوگ اور کرم یوگ کا ذکر پاتے ہیں۔ اس میں بتلایا گیا ہے۔ اگرچہ گیاں یوگ اور کرم یوگ ایک ہی وقت میں ممکن العمل ہیں لیکن گیاں یوگ ان میں سے اعلیٰ تر یوگ ہے۔ گیاں یوگ ایک معنوں میں عملی فلسفہ ہونے کے علاوہ ایک کوشش ہے۔ جو اس فلسفہ کے ذریعے حواس پر قابو پانے کے لیے کی جاتی ہے۔ اس میں سادھی (گہرا دھیان) اور پرانا یا م (پاس انعام) بھی شامل ہیں۔ یہاں یوگ کے معنی خود کو کسی کے ساتھ جوڑنے اور وابستہ کرنے کے ہیں۔ جو شخص یوگ کی مشق کرتا ہے۔ وہ اپنے من کو سدا ایشور پر لگاتا ہوا گہرے دھیان کی مدد سے خود تمام علایق دنیوی سے آزاد کر لیتا ہے۔ کرم یوگ کا تصور بالکل صاف نظر نہیں آتا۔ غالباً اس کے معنی دشنوتو کی پرستش کے ہیں۔ پراشر سنگھتا جو قلبی نسخے کی صورت میں ہی ہاتھ لگی ہے۔ ایشور کا نام جنپے (ذکر) کے متعلق آٹھ ابواب رکھتی ہے۔

۲۳

۲۴ پدم سنگھتا جس میں اکتیس باب پائے جاتے ہیں۔ مختلف قسم کی رسموں، فتنوں کے کانے۔ چڑھاؤں۔ نیو باروں وغیرہ کا ذکر ان میں پایا جاتا ہے۔ پریشور سنگھتا جو پندرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ فتنوں پر دھیان ملی دانوں، رسوم اور کفار سے کے طریقوں پر بحث کرتی ہے۔ پوشگر سنگھتا جو نہایت ابتدائی سنگھتاؤں میں سے ہے۔ اپنے تینتالیس ادھیائوں میں

۱۔ یہ سنگھتا بھی قلبی مسودے کی صورت میں مصنف ہذا کے ہاتھ لگی ہے۔

۲۔ یہ سنگھتا مصنف ہذا کو صرف قلبی نسخے کی صورت میں دستیاب ہوئی ہے۔

۳۔ یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلبی نسخے کی صورت میں ملی ہے۔

باب ۱۱

طرح طرح کی مو رتی پوجا۔ مردوں کو جلانے کی رسوم اور بعض فلسفیانہ مضامین سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اس میں ایک خاص باب تنو سماکھیان پایا جاتا ہے۔ جس میں بعض فلسفیانہ خیالات پر بحث کی گئی ہے۔ مگر یہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے اور اگر مطالعہ کرتے وقت ان پر صرف سرسری نظر ہی ڈالی جائے۔ تو کوئی ہرج نہیں ہے۔ پرکاش سنگھتا کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا نام پریم تنو خرنے ہے۔ اس کے پندرہ باب ہیں۔ دوسرے حصے کا نام پر اتنو پرکاش ہے اور اس میں صرف بارہ باب ہیں۔ ہما سنت کمار سنگھت جس میں چار باب اور چالیس فصول موجود ہیں۔ بالکل ہی رسوم پرستش کے متعلق ہے۔ یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے۔ جس میں دس ہزار شلوک پائے جاتے ہیں۔ اس کے چار ابواب کے نام باتر تیب برہم راتر۔ فیور راتر۔ اندر راتر اور رشی راتر ہیں۔ اہینرودھ مہویشند سنگھتا چونتیس ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں صرف رسوم مختلف طریق ادخال۔ کفارہ۔ مورتیاں قایم کرنے اور مورتیاں بنانے کے قواعد کا ذکر آتا ہے۔ کشپ سنگھتا جس میں بارہ ابواب ہیں زیادہ تر زہروں اور ممتروں کے ذریعے ان کے معالجات کو بیان کرتی ہے۔ وگیندر سنگھتا میں بھی زیادہ تر۔ ممتروں کے دھیان۔ قربانیوں کے چڑھاؤں کا ذکر اس کے چوبیس ابواب میں آتا ہے۔ اس کے بارہویں باب میں پرانا پام (پاس انفاس) کا بطور جزو پرستش کے تذکرہ موجود ہے۔ سدرشن سنگھتا کے اکتالیس ابواب میں ممتروں کے دھیان اور لگنا ہوں کے کفارے پر بحث کی گئی ہے۔ اگت سنگھتا بتیس ابواب پر مشتمل ہے۔ ویشٹھ میں چوبیس۔ وشنو متر میں چھبیس اور وشنو سنگھتا میں تیس ابواب پائے جاتے ہیں۔ یہ سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں پائی جاتی ہیں اور ان میں وہی کا وہی مضمون یعنی رسمی پرستش ہے۔ لیکن وشنو سنگھتا میں

۱۔ یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلمی نسخے کی صورت میں مل سکی ہے۔

باب

۲۴

سانکھیہ کا اثر پایا جاتا ہے اور اس میں پرش (روح) کو ساری کل بتلایا گیا ہے۔ نیز یہ پرش میں ایک ایسی قوت محو کہ دیکھتی ہے۔ جس کی وجہ سے پرکرتی (مادہ) میں ارتقائی تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ پانچوں حواس کی قوائے خمسہ کو دشنوک طاقت بتلایا گیا ہے۔ دشنوک طاقت دو طرح کی ہے (۱) کثیف (۲) برتر از حواس۔ یہ طاقت اپنی دوسری شکل میں پانچ صورتیں اختیار کرتی ہے (۱) شعور (۲) قوت عالم۔ (۳) قوت بطور علت (۴) وہ طاقت جس کے ذریعے شعور اشیاء سے لگا ہی حاصل کرتا ہے (۵) ہمسہ دانی اور قدرت مطلقہ یہ پانچوں طاقتیں اپنی بالاتر حواس حالت میں ایشور کا جسم لطیف بناتی ہیں دشنو سنگھتا اپنے تیرھویں باب میں یوگ اور اس کے لوازمات سدھ (نکٹ) یوگ (پر بحث کرتی ہوئی) دکھلاتی ہے۔ کہ کس طرح یوگ کو حصول عبادت کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے اور اسی یوگ کو بھاگوت یوگ کا نام دیتی ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارواح انسانی کو ساری کل کہنا شری و شنومت کی تعلیم کے خلاف ہے۔ شری و شنومت کے ابتدائی مقلدین اشنانگ یوگ کو پسند کرتے ہوئے اکثر اوقات اسے عمل میں لایا کرتے تھے جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔ مارکنڈے سنگھتا جس میں تیس باب ہیں۔ ۱۰۸ سنگھتاؤں کا ذکر کرتی ہوئی ۹۱ سنگھتاؤں کی فہرست پیش کرتی ہے۔ یوگ و کوشنا سمرتی میں اکتیس باب ہیں۔ یہ بہت ہی پرانی کتاب ہے اسے رامانج سوکیہ جاناتری منی اور دوسروں نے بہت استعمال کیا ہے۔ ہرنیہ گر بھو سنگھتا کے صرف چار باب ہیں۔

۱۔ یہ بھی قلمی نسخوں کی صورت میں ملتی ہیں۔ سچو نے پنچراتر کی تہید میں ان کا شمار کیا ہے۔

جیا کھیا اور دوسری سنگھتاؤں کا فلسفہ

پنج راتر کا ادب سچ محج بہت وسیع ہیں۔ لیکن یہ بتلایا جا چکا ہے۔ کہ اس کے بہت سے حصے میں صرف رسمی تفصیلات ہیں اور فلسفہ بہت ہی کم۔ وہ سنگھتا ہیں جو ہمارے ہاتھ لگی ہیں اور اپنے اندر فلسفیانہ عناصر رکھتی ہیں۔ صرف یہ ہیں۔ جیا کھیا سنگھتا۔ اہر بدھینہ سنگھتا۔ وگیند سنگھتا۔ پر م سنگھتا۔ پوشکر سنگھتا۔ ان میں سے جیا کھیا اور اہر بدھینہ سب سے بڑھ کر اہمیت رکھتی ہیں۔

جیا کھیا اپنی تعلیم اس طرح شروع کرتی ہے۔ کہ صرف بلیدان دینے۔ چڑھاوے چڑھانے۔ دید پڑھنے کفارے کے لیے ریاضتیں کرنے سے نہ تو انسان ابدی سورگ حاصل کرتا ہے اور نہ ہی قید سے نجات۔ جب تک ہم اس انتہائی حقیقت (پر تو) کو نہ جانیں جو ساری کل۔ ابدی۔ بذات خود منکشف شعور منظر ہو کر بھی اپنے ارادے سے صورتیں قبول کر سکتا ہے۔ نجات کی کوئی امید نہیں ہو سکتی۔ یہ انتہائی حقیقت ہمارے قلوب میں بستی ہے اور بذات خود صفات سے پاک (تو گن) ہے۔ اگرچہ یہ اپنی صفات میں چھپ رہی ہے اور اپنا کوئی نام نہیں رکھتی۔

۲۵

کئی ایک رشی گندھ مادہ پر بت پر شانڈلیہ رشی سے یہ بات دریافت کرنے کی غرض سے گئے۔ کہ کس طرح انتہائی حقیقت کو جانا جا سکتا ہے شانڈلیہ نے جواب میں کہا۔ کہ یہ علم بہت ہی پرانا اور پوشیدہ ہے۔ یہ صرف ان سچے معتقدوں کو ہی دیا جا سکتا ہے جو اپنے مرشدوں کی سرگرم اطاعت کرنے والے ہوں۔ پہلے پہل یہ گیان وشنو سے نار د کو ملا۔ وشنو بھگوان ہمارے منزل مقصود ہے۔ مگر صرف شاستروں (کتب مقدسہ) کی راہ سے ہی

اس تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے اور شاستر کا علم مرشد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے شاستروں کے ذریعے انتہائی حقیقت کو جاننے کا پہلا اور ابتدائی ذریعہ مرشد ہی ہے۔

جیسا کہ گھٹا بتلاتی ہے۔ کہ تخلیق تین قسم کی ہے۔ (۱) برہم سرگ۔ اس کا واسطی قصہ یہ ہے۔ کہ پہلے پہل وشنو نے برہما کو پیدا کیا۔ اس نے اپنی انانیت سے اپنی مخلوقات کو آسودہ کر دیا۔ اس کے پسینے کے دو قطروں سے مدھو اور کئی بچے راکشوں نے جنم لیکر ویدوں کو چڑایا اور اسی طرح دنیا میں بہت گڑ بڑ پھیل گئی۔ وشنو نے جہاں فی طاقت سے ان کا مقابلہ کیا مگر کامیاب رہا۔ اس کے بعد اس کے فتر شکتی سے مقابلہ کیا اور بالآخر انھیں تباہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

(۲) دوسری تخلیق ساکھیکہ کے ارتقائی اصول کے مطابق ہے جیسا کہ گھٹا میں کہا گیا ہے۔ کہ پردھان میں صفات ثلاثہ باہم مل جل کر رہتے ہیں۔ جس طرح تیل۔ بتی اور آگ تینوں مل کر چراغ بناتے ہیں۔ اسی طرح تین صفات (گنوں) کے باہمی ملاپ کا نام پردھان ہے۔ اور اگرچہ یہ صفات ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لیکن پردھان میں ان کی وحدت کا ملہ ہے (بھیم ایک آتما لکشمی) اور جب یہ گن ایک دوسرے سے علحدگی اختیار کرتے ہیں۔ تب پہلے آستوگن کا ظہور ہوتا ہے اس کے بعد جس اور آتمس ظہور میں آتے ہیں۔ صفات کی سہ گانہ وحدت سے بدھتی تو کا ارتقا ہوتا ہے اور پھر اس سے تین قسم کے اہنکار (انانیت) کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکاش آتما۔ وکرتیہ آتما۔ بھوتاتما۔ پہلی قسم کے تجس پیرکاش آتما اہنکار سے حواس خمسہ اور جس مشترکہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم کے اہنکار سے پانچ حواس فعلی (کرم اندریہ) نمودار ہوتے ہیں اور تیسری قسم کے اہنکار بھوت آتما سے پانچ بھوت یونی (ماخذ عناصر) یعنی پنج تن پاترا ظہور میں آتے ہیں اور ان لطیف عناصر سے عنکریشن وجود میں آتے ہیں۔ پرکرتی اپنی ذات میں بے شعور اور مادہ ہے اور قدرۃ اس سے جو کچھ

باب

۲۶

بھی پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں مادی ہی ہوتا ہے۔ اس بارے میں یہ قدرتی سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح مادہ دوسرے مادی ظہورات کو پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ دھان اور چاول دونوں ہی اپنی فطرت میں مادی ہیں۔ لیکن پیدا کرنے کی قابلیت تو اول الذکر میں ہی ہے۔ اسی طرح اگرچہ پرکرتی اور اس کے منظر ہر اپنی اصلیت میں مادی ہیں۔ لیکن یہ تمام منظر ہر پرکرتی سے ارتقائی طور پر ظہور میں آتے ہیں اور چونکہ بے شعور پرکرتی کے منظر ہر میں آتما کی جو شعور محض اور برہم کے ساتھ ایک ہے۔ روشنی پھیلی ہوئی ہے۔ وہ ذی شعور معلوم ہوا کرتے ہیں۔ جس طرح مقناطیس کے قرب سے لوہا بھی مقناطیسی کشش حاصل کر لیتا ہے۔ اسی طرح پرکرتی بھی آتما سے جو برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مل کر ذی شعور ہو جاتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ چونکہ مادہ اور شعور روشنی اور تاریکی کی مانند ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بے شعور پرکرتی اور ذی شعور آتما میں ملاپ ہی کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ انفرادی روح (جیو) شعور محض اور واسنا (مغنی تاثرات) کے ملاپ کا نتیجہ ہے۔ اس واسنا کو دور کرنے کی غرض سے برہم سے ایک لحاظ ظہور میں آکر اس کی ارادت کے مطابق انسان کے عالم اصغر میں اس طرح پرکام کرنے لگتی ہے۔ کہ جیو کا شعور خالص کرم کے ناش ہو جانے پر واسنا سے نجات پا کر بالآخر برہم کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ کرم صرف اسی حالت میں اپنے پھل لاسکتے ہیں جب کہ وہ اپنے ظرف واسنا سے تعلق رکھتے ہوں۔ روح خدائی طاقت سے گنوں کے تعلق میں آکر اپنی ان واسناؤں سے آگاہی حاصل کرتی ہے۔ جو اپنی فطرت میں بے شعور اور گنوں کا نتیجہ ہیں۔ جب تک جج پر مایا کا پردہ چھا رہا ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ شعور

۱۔ جب یہ مضمون لکھا گیا تھا۔ جیسا کہ اس وقت شائع نہ ہوئی تھی۔ یہ بعد میں گیکو اڑ کی اشاعت مشرق کے سلسلے میں شائع ہوئی ہے۔

اور مادے کا تعلق اس خدائی طاقت سے ممکن ہوتا ہے جس کے ذریعے روح مایا کے تعلق میں اگر طرح طرح کے تجربات حاصل کرتی ہے۔ جوں ہی یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ روح بطور شعورِ خالص برہم کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔

تیسری قسم کی تخلیق خالص مخلوقات (شدتہ سرگ) ہے۔ جس میں ایشور ۲۷ جس کو واسد یو بھی کہا جاتا ہے۔ خود بخود ارتقا پذیر ہو کر اچیت۔ ستیہ اور پرش کے تین روپ اختیار کر لیتا ہے۔ تینوں روپ ایشور کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ پرش کے روپ میں ایشور ان عام دیوتاؤں کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔ جنہیں وہ اندر سے متحرک کر کے کام میں لگاتا ہے اور اسی پرش روپ میں ہی ایشور ان تمام افراد انسانی میں جو واسن کی کانٹھوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں کام کرتا ہوا انھیں ایسے راستوں پر چلاتا ہے کہ بالآخر نجات کی طرف لیجانے والی ہیں۔

ایشور سرور خالص اور بذات خود آگاہ ہے۔ وہ سب سے پرے ہے، اعلیٰ ترین ہے اور انتہائی حقیقت ہے جو بذات خود موجود ہو کر جملہ موجودات کو سہارا دے رہی ہے۔ وہ ازلی اور غیر محدود ہے اور اسے ہرست یافتہ نہیں کہا جاسکتا۔ وہ تمام صفات سے منزہ ہو کر بھی ان صفات کے نتائج کا لطف اٹھاتا ہے اور ہمارے اندر باہر موجود ہے۔ وہ سب کو جانتا اور دیکھتا ہے اور سب کا مالک ہے اور سب کچھ اس کے اندر ہے۔ اس کے اندر تمام طاقتیں موجود ہیں اور اس کے تمام کام بلا کوشش خود بخود ہو ا کرتے ہیں وہ تمام اشیاء میں ساری ہو کر بھی اس لیے نیست کہلاتا ہے کہ اسے جو اس محسوس نہیں کر سکتے۔ مگر جس طرح پھول کی خوشبو براہ راست منکشف ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح خدا کا کشف بھی براہ راست ہوا کرتا ہے۔ تمام چیزیں اس کی ہستی میں شامل ہیں۔ وہ زمانی یا مکانی مدد کے اندر نہیں ہے۔ جس طرح لال انگار لوہے کے گولے میں آگ موجود ہو کر اس گولے کے ساتھ بالکل ایک ہوتی ہے۔ اسی طرح ایشور اس دنیا میں اور اس کے ساتھ ایک ہے اور جس طرح چیزیں آئینے میں منعکس ہو کر

باب ۱۷

ایک معنوں میں اس کے اندر موجود ہوتی ہیں اور دوسرے معنوں میں اس سے باہر بھی۔ اسی طرح خدا تمام صفات کے ساتھ ملا ہوا بھی ہے اور ان سے بے تعلق بھی ہے اور جس طرح درخت کا رس اس کے تمام اجزا میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اسی طرح ایشور بھی تمام باشعور اور بے شعور موجودات میں ساری ہے۔ اسے کسی ثبوت یا دلائل سے جاننا ممکن نہیں۔ گھی میں مکھن اور لکڑی میں آگ کی مانند اس کی محیط کل ہستی ناقابل بیان و ثبوت ہے۔ وہ صرف براہ راست وجدان کے ذریعے ہی جاننا جاتا ہے۔ جس طرح لکڑیوں کے لٹھے آگ میں داخل ہو کر نابود ہو جاتے ہیں اور جس طرح ندیاں سمندر میں گر کر اپنا آپ کو کھو بیٹھتی ہیں اسی طرح یوگی لوگ بھی ایشور کی ذات میں محو ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں اگرچہ ندیوں اور اس سمندر میں جس میں وہ گرتی ہیں۔ فرق ہوتا ہے۔ مگر یہ فرق دیکھا نہیں جاسکتا۔ اسی طرح ندیوں اور سمندر کی مانند جھگتوں اور ایشور میں فرق ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہاں وحدت اور اختلاف کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

۲۸

اس موقع پر برہم کو عین شعور کہہ کر بتلایا گیا ہے۔ کہ جلد معروضات علم (گیہ) نفس کے اندر رہتی رکھتے ہیں۔ حقیقی علم صفات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا اور یوگ کی فراول سے ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جنہوں نے ایشور کے ساتھ ملنا سیکھ لیا ہے۔

جب رحمت ایزدی سے کسی فرد بشر کو یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے۔ کہ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے اور جو اس کے اعمال کے نتائج ہوتے ہیں سب کے سب پر گرتی کی صفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ تب اس کے دل میں اپنی اور غم کی اصل حقیقت کے متعلق سوال اٹھنے شروع ہوتے ہیں اور وہ گرو کے پاس ان سوالات کے حل کے لیے پہنچتا ہے اور جب وہ خستہ ہونے والے یونی چکر (سلسلہ پیدائشات) اور اس قسم کی بے ثباتیوں کے مصائب اور دکھوں پر غور کرتا ہوا گرو کی ہدایت کے مطابق مختلف قسم کی جسمانی ریاضات کرتا ہے اور منتروں کے حصول کا مستحق ہوتا ہے۔

تب اس کا دل لذت دنیوی سے بیزار ہو کر مومن خزاں کے پانی یا بحرِ موج
یا ہوا کے جھونکے کے بغیر یکساں حال شعلہ چرائی کی مانند پاک اور ساکن
ہو جاتا ہے اور جب شعور خالص نفس کے اوپر روشن ہونے لگتا ہے۔
تب علم کے جملہ ممکن معروضات جن میں علم کا انتہائی معروض بھی شامل ہے۔
ذہن میں نمودار ہو کر خیال اور معروض ایک ہو جاتے ہیں اور بتدریج
اعلیٰ ترین عرفان اور وہ خاتمہ حاصل ہوتا ہے۔ جسے نروان کہتے ہیں۔
جو کچھ بھی جانا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت خیال کے ساتھ ایک ہوتا ہے اگرچہ
اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ یہ انتہائی کیفیت ناقابل بیان ہے اور
جو اس یا عقلی منطق کے استعمال کے بغیر براہ راست تجربے میں محسوس
کی جاتی ہے اور صرف تشبیہات و استعارات کے ذریعے ہی اس کی طرف
اشارہ دینا ممکن ہے۔ یہ اپنی ذات میں برترین۔ انتہائی اور قطعی طور پر
بے سہارا ہے۔ یہ وہ ہستی محض ہے۔ جو روح کی مسرت میں خود کو روشن
کرتی ہے۔ سادھی لگانے کے دو طریقے ہیں ایک تو احساساتِ جا ذہ کی
۲۹ راہ سے اور دوسرے منتروں کی مزاولت سے۔ ان میں سے دوسرا طریقہ
زیادہ موثر ہے۔ منتروں کی مزاولت تحقیق ذات کی راہ میں سے ان تمام
روکاؤں کو دور کر دیتی ہے جو مایا اور اس کے مہلکات کے زیر اثر پیش آیا کرتی ہیں۔

۱۰ **واسد یو سے اچنیت**۔ ستیہ اور پرش کا صدور بیان کرتے
ہوئے جیا کھیتا سنگھتا کہتی ہے۔ کہ یہ صدور کسی قصد سے نہیں بلکہ خود بخود ہوتا
ہے اور یہ ذاتِ ثلاثہ۔ اچنیت۔ ستیہ پرش جو واسد یو سے نمودار ہوتی
ہیں۔ باہمی انعکاسات کے ذریعے بطور وجود و واحد کام کرتی ہیں اور اس
لطیف صورت میں وہ قلوب انسانی کے اندر خدا کی قوتِ عالمہ کے طور پر
اثر انداز ہو کر انھیں ان کی انتہائی نجات کی منزل مقصود اور تجربات کی
لطف اندوزی کی طرف لے جاتی ہیں۔

جیا سنگھتا علم کی دو قسمیں بتلاتی ہے۔ (۱) ستا کھیا (ساکن) (۲)
کریا کھیا (حرکت پذیر)۔ کریا کھیا گیان میں یم اور نیم کے اخلاقی ضبط

باجل

شامل ہیں۔ ان مضبوطوں کی لگاتار عادت اور مشق کے ذریعے ہی ستا کھیا گیا ان اپنا انتہائی کمال حاصل کر سکتا ہے۔ یم اور نیم سے مراد مندرجہ ذیل اخلاقی خوبیاں ہیں۔ پاکیزگی۔ قربانی۔ ریاضت۔ ویدوں کا مطالعہ۔ عدم تشدد۔ دائمی غنہ پروری۔ سچائی۔ شہول اپنے دشمنوں کے سب کے ساتھ بھلائی۔ دوسروں کی ملکیت کا احترام نفس پر قابو۔ تمام لذات محسوسات سے بیزاری اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو دان۔ راست دھیریں گفتار دوست و دشمن کے لیے دینی سادات خلوص۔ تمام جانداروں پر شفقت بے لاگ ہونا صفات ثلاثہ کے توازن کا نام اودیا (جہالت) ہے اور یہی اودیا راگ (الفت) اور دیش (نفرت) اور دوسرے نقائص کی موجب ہے۔ آتما سے مراد وہ شعور خالص ہے جس پر صفات۔ اودیا اور مایا کا رنگ چڑھ گیا ہو۔ مذکورہ بالا نقطہ نظر ہمیں خدا کے اس تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ ایسور اپنے اندر سے اس سہ گانہ طاقت کو ظہور میں لاتا ہے جس سے انسان کا باطنی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس طاقت کی بدولت شعور منزہ اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات کے تعلق میں آتا ہے اور اسی طاقت کا ہی اثر ہے کہ وہ نفسی عناصر جو بذات خود مادی اور بے شعور ہیں۔ ذی شعور موجودات کی مانند کام کرنے لگتے ہیں اور اسی ملاپ سے ہی تمام تجربہ ممکن ہوتا ہے اور آخر کار یہی طاقت ہی تو شعوری نور کو بے شعور عناصر سے جدا کر کے نجات دیتی ہے۔ جس میں فرد کا شعوری عنصر برہم میں محو ہو جاتا ہے۔ شعوری عنصر اور بے شعور نفسی مرض کا باہمی تعلق جو پرکرتی کے ارتقائی عمل سے وجود میں آیا ہے۔ اُن میں سے کسی کے تحلیل باطل یا دھوکے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس خدائی طاقت کے عمل سے ظہور میں آیا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ وہ فرد جسے آتما کہا جاتا ہے۔ اسی جبری ارتباط کا ہی نتیجہ ہے اور جب یہ مختلف الاجزاد جو د اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات سے الگ ہو جاتا ہے۔ تب یہ اس برہم میں محو ہو جاتا ہے جس کا یہ ایک جزو ہے اور جس کے اندر وحدت در اختلاف کی حالت میں رہتا ہے۔ اس نظریے اور سانکھیہ کے نقطہ نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اگرچہ اس نے بھی سانکھیہ کی مانند پرکرتی سے متولات کا ارتقا مانا ہے۔ مگر یہ پرش اور پرکرتی

۱۶ کے اس برتر از قیاس دھوکے کو تسلیم نہیں کرتے جو ایشور کرشن کے مستند ساکھیا میں پایا جاتا ہے۔ اس میں نہ تو پر کرتی کی اس غائیت کا ذکر ہے جو ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اور نہ یہ خیال موجود ہے کہ پر کرتی میں ایشور یا پرش کے باعث حرکت نمودار ہوتی ہے۔ یہاں پر کرتی کے اندر ہی اپنے مقولات کو ظہور میں لانے کی قدرتی تخلیق فرض کی گئی ہے۔

جیسا کہ اس گھنٹا لک کے لیے یوگی کا لفظ استعمال کرتی ہوئی کہتی ہے کہ انتہائی نشانی تک پہنچنے کے لیے دور راستے ہیں ایک تو بے خود جو بت اور دوسرا مغزوں پر ارتکا زوجہ کی شق۔ یوگ کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یوگی کے لیے ضروری ہے کہ وہ پورے طور پر غالب الحواس ہو اور کسی بجا جاندار سے دل میں نفرت نہ رکھتا ہو۔ اسے چاہیے کہ انکسار کے ساتھ تھیلے میں بیٹھ کر پرانا پیام کی شق کیا کرے۔ یہاں پرانا پیام کے اعمال ثلاثہ یعنی پر تیا بار۔ دھیان۔ دھارنا کو بیان کرنے کے بعد یوگ کی تین قسمیں پر کرت۔ پورش اور ایشوریہ بتلانی گئی ہیں۔ مگر ان کے معنوں کی وضاحت نہیں کی گئی۔ فائدہ اس کے معنی پر کرتی کے انتہائی اصول یا پرش پر دھیان جمانے یا اعجازی طاقت کے لیے یوگ کرنے کے ہوں۔ چار قسم کے آسن (یوگ کی خاطر بیٹھنے کے طریقے) بتلائے گئے ہیں۔ پریمک۔ کمل۔ بھدر اور سوسنگ۔ اور یوگی کے انداز نشست کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ من پر قابو پانا جو یوگ کا سب سے بڑا مقصد ہے دو طرح کا بتلایا گیا ہے۔ ایک تو ان میلانات پر قابو پانا ہے جو ماحول سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرا ان میلانات پر قابو پانا جو نفس کی بناوٹ میں ہی موجود ہیں۔ نفس کے ستوگن کو بڑھانے سے کسی معروض پر من کو لگایا جاسکتا ہے۔ یوگ کی اور طرح جماعت بندی کرتے ہوئے اسے شکل شکل اور دشو یا شبد۔ ویوم اور ساوگرہ بتلایا گیا ہے۔ شکل یا ساوگرہ ۳۱ میں یوگی اپنے من کو پہلے دیوتا کی کیفیت میں پر لگانا شروع کر دیتا ہے اور جب ایسا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ تب آہستہ آہستہ اسے چلتے ہوئے گول قرص پر لگاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتدریج اور بالترتیب مٹر۔ گھوڑے

باب

کے بال۔ انسانی سر کے بال۔ انسانی جلد کے بال پر۔ توجہ جاتا ہے۔ اس عمل سے اس کے لیے برہم اندھ ہر راستہ کھل جاتا ہے۔ شکل یوگ میں یوگی انتہائی حقیقت پر دھیان جاتا ہوا وہ دیکھ لیتا ہے کہ اس کی اپنی اصل حقیقت ہی برہم ہے۔ تیسری قسم کا یوگ مہتر پر دھیان لگانا ہے۔ جس کے ذریعے یوگی پر انتہائی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے۔ یوگ کے ذریعے آخر کار یوگی برہم رندھر کی راہ سے گذر کر جسم چھوڑ دیتا ہے اور انتہائی حقیقت سے جسے واسد یو کہتے ہیں واصل ہو جاتا ہے۔

دشنو سنگھتا کے چوتھے باب (قلبی نسخہ) میں صفات ثلاثہ کو پرکرتی سے منسوب کرتے ہوئے پرکرتی اور اس کے مقولات کو کشیترا اور ایشور کو کشیترا گیت کے نام دیے گئے ہیں پرکرتی اور ایشور کو پائل کہہ رہتے ہیں۔ پرکرتی جلد موجودات کو اپنے اندر سے پیدا کر کے انھیں پرش کی ہدایت یا نگرانی کے مطابق انھیں پھر اپنے اندر جذب کر لیا کرتی ہے۔ حالانکہ یہ اپنی مرضی کے مطابق کام کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پرش کو ساری کل ذسی شعور حقیقت بتلایا گیا ہے۔

دشنو سنگھتا ہنگار (انانیت) کے اقسام ثلاثہ یعنی ساتوک رجس اور تاس کو بیان کرنے کے بعد بتلاتی ہے کہ راجس ہنگار نہ صرف کرم اندریہ (حواس فعلی) کی صورت میں ظہور پاتا ہے۔ بلکہ تمام نوائے علمیہ و فعلیہ کا عملی اصول ہے۔ بطور قوت علمی کے یہ نہ صرف احساس کی طرف توجہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ بلکہ نفس کے تجلیلی اور ترکیبی اعمال والے تفکر کی طرف بھی توجہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد دشنو سنگھتا میں ایشور کی ان قوائے خمسہ کا ذکر آتا ہے۔ جس کے باعث وہ بذات خود منرہ از صفا

۱۔ برہم رندھر وہ راستہ ہے جس کے کھلنے پر انسان عالم حقایق میں داخل ہو جاتا ہے۔
۲۔ جبا کھیا سنگھتا باب ۳۳۔ چوتھیں دوں باب جس میں اس عمل یوگ کو بتلایا گیا ہے۔
جس کے ذریعے وہ جسم کے انتہائی خاتمے کے درجے کو حاصل کر رہا ہے۔

ہوتا ہوا اپنے خود کو جملہ صفات محسوسہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اور غالباً ان ہی محسوسات میں پر کرتی کی تمام طاقتیں ایشور میں ہستی رکھتی ہیں اور پر کرتی یا کشیترا ایشور کے ساتھ آبھن (غیر مختلف) اور واحد ہے۔ یہ طاقتیں حسب ذیل ہیں۔ ۳۲

(۱) چت عکنتی۔ یعنی وہ قوت شعوری جو تمام اعمال کی غیر متغیر بنیاد ہے (۲) قوت بطور پریش یا بھوکتا (لطف اندوز) کے (۳) قوت علتی جو گونا گوں کائنات میں نمودار ہو رہی ہے (۴) وہ قوت جس سے محسوسات کا ادراک اور علم حاصل ہوتا ہے (۵) وہ قوت جو علم کو عمل میں بدل دلاتی ہے (۶) وہ قوت جو خود کو خیال اور عمل کی حرکات میں ظاہر کرتی ہے۔ اس بیان کی رو سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ جبے پریش یا بھوکتا کہا گیا ہے۔ وہ ایشور کی ہی ایک طاقت ہے۔ اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ ٹھیک جس طرح کہ پر کرتی بھی ایشور سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی ہوئی صرف اس کی طاقت کا مظہر ہے۔ وشنو سنگھت میں بتلاتے ہوئے بھاگوت یوگ میں نیا دہ ترجمانی اور اخلاقی ضبط میں غضب و حرص وغیرہ کے جذبات پر بھی قابو پانا شامل کیا ہے۔ خلوت گاہوں میں بیٹھ کر دھیان لگانے ایشور پر انحصار رکھنے اور اپنی نکتہ چینی کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ جب ان اعمال کے نتیجے کے طور پر من صاف اور دنیوی چیزوں سے اُچاٹ ہو جاتا ہے۔ تب برائی اور ناپاکیزگی اور نیکی اور پاکیزگی کے درمیان امتیاز کی عقلی اور اخلاقی حجت بیدار ہو کر بھکتی (انس) کو پیدا کرتی ہے۔ اس بھکتی (انس) کو پاکر انسان بذات خود مسرور اور اپنے انتہائی نشانے کے حق میں فرض شناس ہوتا ہوا آخر کار عرفان حقیقی حاصل کرتا ہے۔ پرانا یام کا عمل بھی جس میں کئی طرح کے دھیانوں کی ہدایات دی گئی ہیں۔ ایشور کے ساتھ انتہائی وصل یعنی نجات حاصل کرنے کا وسیلہ ظاہر کیا ہے۔ یہاں بھکتی کو صرف میلان پرستش بتلا کر کہا گیا ہے۔ کہ اس پرستش کو بار آور کرنے کا وسیلہ یوگ ہے۔ بھاگوت لوگوں کے ٹھٹھی باگ پر یوگ کا اتنا بڑا اثر تھا۔ کہ انھوں نے بھکت کے لیے یوگی ہونا ضروری بتلایا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں صرف بھکتی کے ذریعے نجات نہیں مل سکتی پرستش

بالکل

۳۳

کے دسویں باب میں یوگ کے عمل کو برہم اور پرہم کے درمیان مکالمے کے ذریعے بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ جو علم یوگ کی راہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ وہ اور ہر قسم کے علم سے بہتر ہے۔ جب یوگ کے علم کے بغیر کام کیے جاتے ہیں۔ تب ان سے اہل مقصود ہاتھ نہیں لگتا۔ یوگ کے معنی کسی خاص معروض کے ساتھ من کے پرکون وصل کے ہیں۔ جب من کو کسی کام میں استواری کے ساتھ لگایا جاتا ہے۔ تو اسے کرم یوگ کہتے ہیں۔ اور جب من مضبوطی کے ساتھ گیان پر مرکوز ہوتا ہے تب اسے گیان یوگ کہا جاتا ہے اور جو شخص ان دونوں طریقوں سے بھگوان کے ساتھ اپنا من لگائے رہتا ہے وہ بالآخر بھگوان کے ساتھ اعلیٰ ترین وصل پاتا ہے۔ گیان یوگ اور کرم یوگ دونوں ہی ایک پہلو پریم اور نیم کے اخلاقی ضبط کے طور پر اور دوسری طرف ویراگیہ (بیزاری) اور سادھی کی صورت میں آخر کار برہم کے سہارے رہتے ہیں۔ یہاں پر یہ بات یاد کرنے کے لائق ہے کہ گتیاں کرم یوگ کے معنی اپنے ورن (ذات) کے خرائیض کو صلی کی خواہش چھوڑ کر کرنے کے ہیں۔ مگر یہاں کرم یوگ سے مراد نیم اور نیم ہیں۔ جن میں برت (روزہ) آپواس اور دان (سخاوت) اور کئی قسم کے ضبط کی خوبیاں بھی شامل ہیں۔ ویراگیہ کے معنی یہاں اُس دانائی کے ہیں۔ جس کے حصول پر حواس اپنے محوسات سے باز رہتے ہیں اور سادھی سے مراد وہ گیان ہے جس کے ذریعے من استواری میں استواری کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ یوگ کے معنی یہ ہیں۔ کہ جب ویراگیہ کے زور سے حواس اپنے محوسات کو ترک کر دیں۔ تب من کو مضبوطی کے ساتھ بھگوان میں لگا دیا جائے۔ اور جب لگاتار مشق سے ویراگیہ مضبوط ہو جاتا ہے۔ تب دانائیں یعنی اصلی جلیتیں اور خواہشات خود بخود چھڑ جاتی ہیں۔ اس امر کی ہدایت کی گئی ہے۔ کہ حصول ضبط کے لیے شدت کا زور لگانے کی بجائے یوگی کو آہستہ آہستہ اور نرمی کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے تاکہ وہ طویل عرصے میں اپنے من پر پورا قابو حاصل کر سکے۔ اسے اپنے جسم کو صحیح و سالم رکھنے کے لیے حفظانِ صحت کے اصول کے مطابق غذا اور دیگر ضروریات زندگی کا استعمال کرنا چاہیے۔ اور یوگ ابھیاس کے لیے ایسا تنہا مقام ڈھونڈنا چاہیے جو انتشار پیدا کرنے والے تمام اثرات سے محفوظ رہو۔ اسے کبھی بھی کوئی ایسا

۱۶ عمل نہیں کرنا چاہیے جو اسی کے جسم کے لیے درد آمیز ہو نیز اس سے آگے چل کر اسے سوچنا چاہیے کہ وہ ایشور کے سہارے ہے اور پیدائش، قیام اور مرگ اس سے تعلق نہیں رکھتے، ایسا کرنے پر خاص بھکتی اس کے من میں نمودار ہو اٹھے گی۔ جس کے ذریعے وہ بندر سنج الفت کی جڑ کو اکھاڑنے میں کامیاب ہو گا۔ نیز اسے ۳۴ ان بہکانے والے ترغیب اور تجربات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ جن سے وہ اب تک لطف اندوز نہیں ہونے پایا اور اس طرح خود کو ایسے تجربات سے دور رکھنا واجب ہے۔

اس بارے میں کہ کرم یوگ اور گیان یوگ میں قابل ترجیح کون ہے۔ یہاں کوئی قاعدہ یا اصول نہیں بتلایا گیا۔ اپنے اپنے مزاج و طبع کے مطابق بعض لوگ کرم یوگ کے اہل ہوتے ہیں اور بعض گیان یوگ کے۔ ہاں جو لوگ خاص قابلیت رکھتے ہیں۔ انھیں کرم یوگ اور گیان یوگ کی دونوں راہوں کو ہی ملالینا چاہیے۔

اہر بدھینیہ سنگمتا کا فلسفہ

اہر بدھینیہ سنگمتا میں اہر بدھینیہ کہتے ہیں کہ طویل ریاضت کرنے کے بعد اسے سنکیشن سے حقیقی علم حاصل ہوا تھا اور یہ علم سنکیشن کا وہ علم ہے جو کل اشیائے عالم کا سہارا ہے۔ انتہائی حقیقت ایک بے آغاز۔ بے انتہا اور ابدی حقیقت ہے جس کا کوئی نام روپ (اسم و صورت) نہیں۔ جو کلام اور نفس سے بالاتر ہے۔ وہ ایک ایسا قادر مطلق کل ہے جس میں تغیر کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ اس ابدی اور لا تغیر حقیقت سے خود بخود ایک خیال یا خواہش (سنگلپ) کا ظہور ہوتا ہے اور یہ خیال کوئی زانی یا مافیانی حوڑ نہیں رکھتا۔ برہم اپنی ذات میں وجدان ہے۔ پاک اور مجید سرور ہے۔ اور ہر جگہ اور تمام اشیاء میں موجود ہے۔ وہ بھر بے موجد کے مانند ہے۔ وہ کوئی بھی ایسی دنیوی صفت نہیں رکھتا جو اشیائے عالم میں پائی جاتی ہو۔ وہ مطلقاً بذات خود منور اور کمال ہے اور وہ ”اے کے“ اشارات اسے بیان نہیں کر سکتے وہ ہر قسم کی بدی و خرابی

باب

سے بالکل پاک اور تمام نیکی اور خوشی کا منبع ہے۔ اس برہم کو کئی نام دیے جاتے ہیں جیسے برہما، آتما، بھگوان، واسدیو، اویکت پرکرتی، پردھان وغیرہ۔ جب گیان (عرفان) کے ذریعے پچھلے جنموں کے پاپ اور پن مٹ جاتے ہیں۔ اصلی جبلتیں اور خواہشات (داسائیں) جھڑ جاتی ہیں۔ اور جب صفات ثلاثہ اور ان کے نتائج روح کو باندھنا چھوڑ دیتے ہیں۔ تب وہ اس برہم یعنی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ جسے ”یاد ایسے“ کے الفاظ بیان نہیں کر سکتے۔ برہم وجدانی طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے اور ان سب کی روح ہے۔ اس لیے اس کے لیے ماضی و حال اور مستقبل ناپید ہیں۔ برہم زمانے میں ہستی نہیں رکھتا کیونکہ وہ زمانے سے پرے ہے۔ اسی طرح وہ تمام صفات اولیہ و ثانیہ سے پرے ہے۔ مگر باوجود اس کے وہ چھ صفات رکھتا ہے۔ صفات ہیں سے سب سے پہلی اور بڑی صفت علم ہے۔ کیونکہ یہ صفت روحانی اور بذات خود روشن ہے۔ یہ تمام اشیاء میں داخل ہو کر انھیں متحرک کرتی ہے اور ابدی ہے۔ برہم کی ماہیت شعور منورہ ہے۔ لیکن اس پر بھی وہ علم کو بطور صفت رکھنے والا کہا جاتا ہے اور برہم کی شگفتی (قوت) سے مراد وہ شے ہے جس نے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ ایشور کی ذاتی تحریک فاعلیت (کرتو) کو ہی اس کا جاہ و جلال (ایشوریہ) بتلایا گیا ہے۔ اس کے بل (طاقت) کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی لگاتار کوشش میں کبھی تھکتا نہیں۔ اور وہ اپنے ویرہ (زور) کی بدولت اس دنیا کی علت مادی ہو کر بھی بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ اس کے تیجے (بذات خود کافی ہونے) کے یہ معنی ہیں کہ وہ بلا مدد وغیرہ اپنی ہی کوشش سے دنیا کو پیدا کر لیتا ہے۔ مگر ان صفات خمسہ کو علم کی صفات خیال کیا گیا ہے۔ کیونکہ علم ہی ایشور کی اصلی ذات ہے۔ جب یہ برہم جو اپنی ذات میں مین علم ہے اور صفات مذکورہ بالا رکھتا ہے۔ خود کو کثیر صورتوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ تب سدرشن کہلاتا ہے۔

تمام اشیاء کی طاقیت بذات خود ناقابل بیان ہیں اور اس حقیقت سے جدا نہیں رہ سکتیں بلکہ ان کی تودہ ہے وہ حقیقت کی ہی لطیف اور بالقوہ حالتیں ہیں۔ جو ایک دوسری سے الگ دیکھی جاسکتیں اور نہ ہی ان کے متعلق ”یہ اور“ نہیں کے اشارات کارآمد ہو سکتے ہیں۔ وہ صرف اپنے معلولات کی راہ سے ہی پائی جاسکتی ہیں۔ پس ایشوریں وہ طاقت موجود ہے۔ اور وہ ایشور سے اسی طرح ہی غیر مختلف ہے

۳۵

جس طرح کہ چاند کی کرن چاند سے۔ یہ طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور ساری کائنات اسی طاقت کا ظہور ہے۔ اسے سرور کا نام دیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔ یہ ابدی ہے اور چونکہ یہ کسی طرح پر بھی زمانے کے اندر محدود نہیں ہے۔ یہ دنیا کی صورت میں نمودار ہو کر لکشی کہلاتی ہے۔ اسے کنڈ لینی بھی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ خود بخود سکڑ اور سمٹ کر دنیا کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اسے وشنو شکتی کا نام اس لیے دیا جاتا ہے۔ کہ یہ جھگو ان کی اعلیٰ ترین طاقت ہے۔ یہ طاقت دراصل برہم سے مختلف ہے۔ مگر اس پر بھی وہ برہم کے ساتھ ایک معلوم ہوتی ہے۔ اس طاقت کے ذریعے برہم سدا ہی تکان۔ اکٹھا ہٹ اور کسی کمی مدد کے بغیر ابداً تخلیق عالم میں مصروف رہتا ہے۔ ایشوری طاقت خود کو دو شکلوں میں ظاہر کرتی ہے۔ ایک بطور سکونیاتی ہستیوں کے مثلاً اویکت۔ کال اور پریش۔ اور دوسری بطور حرکت کے۔ شکتی یا ایشور کی عمل پذیر طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور اپنی فطرت میں بصورت عمل منتج ہونے والا ارادہ اور خیال ہے۔ اسے سنکلیپ اور فکر و خیال بھی کہا جاتا ہے۔ یہ سنکلیپ اپنے اس عمل و حرکت میں اٹل ہے۔ جس کے ذریعے وہ تمام مادی اشیا اور روحانی حقایق مثل اویکت۔ کال اور پریش کے پیدا کرتا ہے۔ یہی طاقت ہی لکشی اور شوکلٹی کا نام پا کر اویکت کو ارتقا کی راہ پر چلاتی ہے اور پریش کو پر کرتی کی پیداواروں کا سامنا کرنے اور تجربات میں سے گزرنے پر مجبور کرتی ہے اور جب وہ ان مہبتیوں سے اپنے اعمال کو واپس لے لیتی ہے۔ تب پرے (فنائی کل) وقوع میں آتی ہے۔ اسی طاقت کے اثر کا ہی نتیجہ ہے کہ پیدائش عالم کے وقت پر کرتی جو صفات ثلاثہ کا مرکب ہے۔ تخلیقی ارتقا کے لیے مجبور ہو جاتی ہے اور یہی طاقت ہی پر کرتی اور پریش کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے یہ تصور اپنی ذات میں مرتعش ہونے پر اشکال گونا گوں کو قبول کرتا جو اپنے منقلب تغیرات کی بدولت مختلف مقولات کو وہود میں لاتا ہے۔ ابتدا کی حالت میں یہ گونا گوں دینا گویا اس موازنے کے اندر سو فی پڑی تھی۔ جس میں تمام ایشوری طاقتیں بحر بے موج کی مانند بالکل معطل ہو رہی تھیں۔ یہ طاقت جو سکون مطلق یا جمالت تعطل رہتی ہے۔ محض غلا اور میستی ہے کیونکہ یہ کسی قسم کا بھی ظہور نہیں رکھتی۔ یہ طاقت اپنی ذات پر اپنے خاصہ اور اس امر کے لیے کوئی دلیل نہیں دیا سکتی کہ

باب ۱۲

وہ کیوں ایک نخت خود کو بالقوة حالت سے بالفعل صورت میں لے آتی ہے یہ ایکسے اور برہم (انتہائی حقیقت) کے ساتھ ایک ہو کر رہتی ہے۔ یہ وہی طاقت ہے۔ جو خود میں اسے ہی قلب ہیئت کے ذریعے تمام پاک اور ناپاک حقایق ادا شیلے مادی پیدا کر لیتی ہے۔ یہی طاقت خود کو ایشور کی کر لیا۔ ویر یہ۔ تیج اور بل کو صرف اپنے ہی اظہار کی مختلف صورتوں کے طور پر اور موضوع و محروض مادے اور شعور تجرب تجرب۔ لطف اندوز اور لطف آمیز وغیرہ تضادات میں نمودار کرتی ہے جب یہ ترقی کی راہ پر گامزن ہوتی ہے۔ تب ارتقا ہوتا ہے۔ اور جب اس کے برعکس چلتی ہے تو اسے اخفا کہتے ہیں۔

اس طاقت کے مختلف اعمال کے ایک جوڑے سے پاکیزہ مخلوق کی مختلف صورتیں ظہور میں آتی ہیں۔ چنانچہ علم (گیان) اور کبھی ختم نہ ہونے والے عمل تخلیق کی قابلیت (بل) سے سنکشن کی روحانی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خود بخود عمل پذیر وقت فاعلہ (ایشور) اور باوجود لگاتار تبدیلی کے غیر متغیر رہنے (ویر یہ) سے پروین ظہور میں آتا ہے اور اس طاقت سے جو خود کو دنیا کی صورت میں نمودار کرتی ہے (شکنتی) اور لوازمات پر غیر منحصر ہونے (تجسس) سے انی رتھ کے روپ کا جنم ہوتا ہے۔ ان تینوں روحانی صورتوں کو دیوہ (ڈھیر ہونا) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک گن کے جوڑے (ڈھیر ہونے) سے پیدا ہوا ہے۔ اگرچہ ہر ایک دیوہ میں دو صفات غالب ہوتی ہیں۔ لیکن ہر ایک دیوہ اپنے جگوان کی صفات سلسلہ رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب وشنو کے مظاہر ہیں۔ ان میں سے ہر ایک روپ اپنے بعد نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال پیشتر موجود تھا۔ اور اسی طرح بوقت اخفا ہر ایک روپ اپنے سے پہلے نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال بعد اپنے سے اعلیٰ تر روپ میں جذب ہوتا ہے۔ پھر درمہاسنت کمار سنگھٹا کی طرف اشارہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ داسدیو اپنے نفس سے ہی سفید رنگ کی دیوی (شانتی) اور اس کے ساتھ سنکشن یا ریشو پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ریشو کے بائیں پہلو سے شری دیوی کا جس کے لڑکے کا نام پر وین یا برہمن ہے ظہور ہوتا ہے اور پھر برہمن پہلے رنگ کی دیوی سرسوتی اور اس کے ساتھ انیر دھو یا برہمن

کو پیدا کرتا ہے۔ پرشوتم کی شکتی وہ کالی رتی بن جاتی ہے۔ جو سہ گانہ مایا کو شل ہے۔ اس کے بعد پھر وہ اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ یہ جوڑے برہما ہند (عالم نبات) سے باہر ہیں اور اس لیے اپنی فطرت میں شو وغیرہ کی مانند دیگر دینیوی دیوتاؤں (ارباب الانواع) سے مختلف ہیں۔ یہ دیوہ ان تین مختلف قسم کے فرائض کو سرانجام دینے والے خیال کیے جاتے ہیں۔ (۱) پیدائش و فنا عالم (۲) دینیوی مخلوقات کی حفاظت (۳) آخری نجات کے طلبگار عباد کی راہبرانہ امداد۔ سنکرتن وہ دیوتا ہے جو تمام انفرادی ارواح کی نگرانی کرتا ہوا انھیں پر کر تہی سے الگ کرتا ہے۔ دوسرا روحانی روپ ساری مخلوقات کے منوں کی نگرانی کرتا ہوا انھیں ہر قسم کی مذہبی روم کے متعلق ہدایات مخصوصہ دیا کرتا ہے۔ نیز وہ تمام انسانی ہستیوں کی پیدائش کے لیے ذمہ دار ہے اور ان میں سے ایسی ہستیوں کے لیے بھی جو شروع سے ہی اپنا سب کچھ بھگوان کے سپرد کر کے اس کے ساتھ بالکل ہی منسلک ہو چکی ہیں۔ انیردھ کے روپ میں وہ دنیا کی حفاظت کرتا ہوا افراد انسانی کو انتہائی معرفت کا راستہ دکھاتا ہے۔ وہ اس دنیا کی پیدائش کے لیے بھی ذمہ دار ہے۔ جوینیکی اور ہدی کی آمیزش ہے۔ یہ تینوں روپ دراصل واسدیو کے ساتھ ایک ہیں۔ یہ اوتار وشنو کے خالص اوتار ہیں۔

ان تین قسم کے اوتاروں کے علاوہ اور بھی دو قسم کے اوتار ہیں جنہیں ایش اوتار اور ساکشات اوتار کہا جاتا ہے۔ ایش اوتار پھر دو طرح کے ہیں (۱) اتوروپ ایش۔ جیسے پرشورام اور رام وغیرہ (۲) شکتی اوتار۔ جن میں خاص خاص موقعوں پر بھگوان کی خاص خاص طاقتیں نمودار ہوتی ہیں۔ برہما اور شو اسی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں۔ یہ ثانوی ایش اوتار ایشور کی مرضی کے مطابق انسانی اشکال میں

۱۔ تمہید پنج راتر مہضہ پھر در صفحہ ۳۶۔

۲۔ لوکا چادیہ کے تو تریہ پر درور سے لی ہوئی وشو کیشنا سنگھتا سے منقول صفحہ ۱۲۵۔

۳۔ تو تریہ میں وشو کیشنا سنگھتا کے صفات ۱۲۶۔ ۱۲۷ پر دیکھو۔

۴۔ ایضاً صفحہ ۱۲۸۔

باب ۱۱

۳۹

جیسے رام۔ کرشن۔ حیوانی صورت میں جیسے تمیہ (مچھلی) اور نرسنگھ اور یہاں تک کہ نباتی صورتوں میں ڈنڈک بن کے ٹیڑھے درخت آم کی مانند پیدا ہوتے ہیں۔ یہ صورتیں بھگوان کے اصلی لطیف اور بالاتر از حواس روپ نہیں ہیں۔ یہ تو صرف ایشور کی اچھا کے مطابق افعال ایزدی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اوتار کی اولین صورتیں (ساکشات اوتار) بھگوان کے جزو سے اسی طرح ہی نمودار ہوا کرتی ہیں۔ جیسے کہ ایک لمپ دوسرے لمپ کے ذریعے روشن ہو جاتا ہے اور اس لیے وہ غیر دنیوی اور بالاتر از حواس فطرت کے ہیں۔ جو لوگ نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ انھیں بھگوان کے انھیں برترین روپوں کی پرستش کرنی چاہیئے دوسرے اوتاروں کی نہیں۔ دشو کیشنا سنگھتا میں جس کا ذکر تہو تریہ میں آتا ہے۔ رتھ۔ بدھ۔ دیاس۔ ارحن۔ پاک اور کویر کو ادیش اوتاروں میں شمار کرتے ہوئے طالبان نجات کو ان کی پرستش سے منع کیا گیا ہے۔ اسی تہو تریہ میں منقول ایک اور سنگھتا رام۔ اترے اوپیل کو بھی اس فہرست میں شامل کرتی ہے۔ پھر ہر ایک دیوہ سے تین تین ثانوی دیوہ پیدا ہوا کرتے ہیں چنانچہ واسدیو سے کیشب۔ ناراین۔ ہما دیو۔ سنکرشن سے گووند۔ شنو۔ مدھو۔ سودن۔ پردین سے تری وکرم۔ دن۔ شری دھم۔ اور انیردھ سے ہرشی کیش پدم ناہ۔ ہلاحد کا ٹھوڑا نامہ انھیں سال کے ہر ماہ کی نگرانی کرنے والے دیوتا مانا جاتا ہے اور یہ سلال کے دیوتا ریشو، میں بارہ سورجوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ دیوتا دھیان لگائے جانے کے لیے وجود میں آئے ہیں۔ مزید برآں اہر بدھینہ سنگھتا میں ۳۹ وچھو اوتاروں (روشن کرنے والے

۱۔ اہر بدھینہ سنگھتا صفحہ ۴۹۔ دشو کیشنا سنگھتا کے مطابق یا تو یہ اوتار براہ راست ایزردھ سے ظاہر ہوتے ہیں یا دوسرے اوتاروں کے توسط سے۔ مثلاً ہرہم انیردھ سے پیدا ہوا ہے اور ہرہم سے ہمیشہ ور کا ٹھوڑا نامہ ہے۔ ہیہ شرما جو تمیہ سے نمودار ہوا ہے۔ کرشن کا ایک ٹھوڑا ہے۔ پدم تتر کی تعلیم کے مطابق تمیہ۔ کورم۔ وراہ واسدیو سے آئے ہیں۔ نرسنگھ۔ دھن۔ شریرام اور پرشورام سنکرشن سے بلرام پردین سے اور کرشن اور کلکی انیردھ سے نمودار ہوئے ہیں (پدم تتر۔ ۲۰۱۔ ۳۱ وچھو) لیکن لکشمی تتر کے مطابق (۱۱۔ ۵۵) تمام وچھو انی ردھ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اوتاروں کی ایک اور قسم ارج اوتار بھی ہے۔ جب کرشن۔ نرسنگھ وغیرہ کی صورتوں کو دشو نور سوم کے مطابق

تجسمات ایندوی کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کی خاطر یہ اوتار نمودار ہوتے ہیں۔ باب ۱۱

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سبحان کیا جاتا ہے۔ تو ان میں وشنو کی شکتی (طاقت) نمودار ہو کر ایسے اثرات و قوتے ظاہر کرتی ہے جنہیں اہل عبادت محسوس کیا کرتے ہیں (وشنو کی شتا سنگھنا منقول از توتیرہ)۔ اپنودھ اپنے اس پہلو کے اعتبار سے کہ جس سے وہ تمام موجودات کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔ انترایامی اوتار کہلاتا ہے۔ پس چار قسم کے اوتار ہوتے ہیں۔ ارج اوتار۔ ونجو اوتار۔ آویش اوتار اور انترایامی اوتار۔ ۳۹ ونجو اوتاریہ ہیں۔ پدم ناھ دھرو۔ اننت شکتی ان۔ بدھو سو دن۔ ویدا دھی دیو۔ کیل۔ پرشٹو روپ۔ وینگم کرو دھہ آتھن۔ دھو اوکتر۔ دھرم۔ واکیشور۔ ایکار نو شائی۔ کھتیشور۔ ور ۱۔ نرسنگھ۔ پی یوش ہرن۔ شری پتی۔ کانتا سن۔ راہو جت۔ کال نیلگھنا۔ پارہجات۔ ہر۔ نوک ماتھہ رشتا تان۔ دانتیرہ۔ نیا گرو دھہ شائن۔ ایک شرنگ تنو۔ ڈسن دیو۔ تیری وکرم۔ تر۔ نارائن۔ ہری۔ کرشن پرشٹو رام۔ ویدو۔ کلکی۔ پانال شائن۔ یہ تحسب سو بھاؤ یا فطرت کے ہونے سے اپنی اپنی صورتوں میں بھیان کے تصرفات ہیں۔ جیسا کہ ساوت سنگھنا (۱۲) اور اہر بدھنیہ سنگھنا کے (۲۶ ویں) باب میں بیان کیا گیا ہے۔ ہما بھارت کے ناراین پر۔ میں مہن کھتیشور (کورم) ایک شرنگ تنو (مستیہ)۔ وراہ۔ نرسنگھ۔ دامن۔ پرشٹو رام۔ رام۔ ویدو۔ کلکی۔ ان دس اوتار۔ دن کا ذکر آیا ہے اور کرو دھہ آتھن۔ نوک ماتھہ اور کانتا سن اوتاروں کو کبھی کبھی بیگیہ وراہ۔ منو دی دوست اور کام کے نام بالترتیب دیے گئے ہیں اور کام کو غالباً کبھی کبھی دھنوتری کا نام بھی دیا گیا ہے (پچر در کی پیچ راتر صفحہ ۵۴)۔ بھاگوت پران میں بتلائے ہوئے ۲۳ اوتار (۱-۳) اوپر مذکور اصد رفہرست میں شامل ہیں۔ یہ امتر شکوک ہے۔ جیسا کہ پچر در دعویٰ کرتا ہے کہ واکیشور ہی یہ شرما اور شانتا سن ہی شنگریا نار دیں۔ روپ کی تعینف لگو بھاگوت امرت میں جن ونجو اوتاروں کا ذکر آیا ہے۔ اوپر کی فہرست میں شامل ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کے نام کی قدر غفلت ہیں۔ برہم سنگھنا کی تعلید میں روپ کرشن کو بھگوان کی حقیقی صورت (نویم روپ) خیال کرتا ہے۔ اس کی رائے میں بھگوان کے ساتھ ایک ہونے کے سبب سے وہ خود کو غفلت صورتوں میں ظاہر کر سکتا ہے۔ اسے ایک اتم روپ اوتار کہا جاتا ہے۔ پھر یہ ایک اتم روپ اوتار بھی دو طرح کے ہو سکتے ہیں۔ سو دلاس اور ستوا نش۔ حب کوئی اوتار طاقتوں اور صفتوں کے لحاظ سے بھگوان سی فطرت رکھتا ہے تب اسے سو دلاس اوتار کہتے ہیں۔ چنانچہ واسدیکو سو دلاس اوتار خیال کیا جاتا ہے لیکن جب اوتار پچلے رہے کی

۱۸۱۱ در دیویوں بیان کرتا ہے (۱) دیوی صورت میں آکر ان ستوں کا محافظ بننے میں جو اس کے بغیر جی نہیں سکتے۔ گیتا میں اسی حفاظت کے لیے پر تیران کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۲) ویدک دھرم کو جس کا خلاصہ ایشور بھگتی ہے۔ دنیا میں قائم کرنے کے لیے ستوں کے دشمنوں کو نابود کرنا۔

۱۸۱۲ انتر یامی (تباہی القلوب) کی صورت میں بھگوان ہمارے اندر رہتا ہوا ہماری ارواح کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ اسی کی تحریک پر ہی ہم برے کام کر کے نرک (دوزخ) کو جاتے ہیں یا نیک کام کر کے سورگ (بہشت) کے متقی بن جاتے ہیں اور ہم کسی طرح پر بھی اس اندرونی تباہی القلوب کے قبضے سے بچ نہیں سکتے۔ وہ اپنے دوسرے رپوں میں ہمارے دلوں کے اندر دھیان کا معروض ہو کر بٹا ہے۔ اور جب بعض مورتیاں مٹی۔ پتھر یا دھاتوں سے بنائی جا کر مناسب رسوم کے ساتھ (ستھاپن) قائم کی جاتی ہیں۔ تب ان کے اندر بھگوان بشمول اپنی خاص طاقتوں کے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ انھیں ہی ارچا دھار دیت کے تجمائے ایزدی) کہا جاتا ہے۔ یہ اوتار پوجا کے لیے ہیں۔ جس کے ذریعے تمام مرادیں برآ سکتی ہیں۔ اس لیے بھگوان پانچ طرح کی ہستی رکھتا ہے (۱) پر۔ اپنی حالت مطلقہ میں (۲) دیوہ (۳) بھو اوتار (۴) اولین اور ثانوی (۵) انتر یامی (۶) ارچا دھار۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طاقتیں رکھتا ہو۔ اسے سواش اوتار کہتے ہیں۔ سنکیشن پر دیں۔ انیزدہ تہ۔ کورم وغیرہ سواش اوتار مانے جاتے ہیں۔ جب بھگوان کسی میں اپنی صفات کا ایک جسزوی ظاہر کرتا ہے تب اسے آدیش اوتار کہا جاتا ہے۔ نارو۔ نیک وغیرہ اسی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں اور اوتار سے مراد یہی ہے کہ بھگوان دنیا کی بھلائی کے لیے مذکورہ بالا دیویوں میں نمودار ہو کر تارے انش اوتار کو کبھی کبھی پریش اوتار بھی کہا جاتا ہے اور برہما۔ وشنو اور شیو وغیرہ میں بھگوان کی خاص خاص صفات کے ظہور کو گن اوتار کہتے ہیں۔ دیکھو اوتاروں کو عام طور پر لیل اوتار کا نام دیا جاتا ہے۔ ساتوتہ لکھتے بابا پنجم (۷۷-۸۴) ادرباب دواز دہم کو دیکھو۔

لے۔ توتہ۔ ۱۲۹-۱۳۰

لے۔ توتہ۔ ۱۲۲ میں ستوں دھرم کی حالت سے متعلق کو دیکھو۔

اہر بھنہ سنگھت میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ سدرشن کی طاقت سے (اُس) اندری فکر و خیال سے جس سے دیوہ کی پیدائش ہوتی ہے۔ ایک اندری مقام (دھام) ظہور میں آتا ہے۔ جو علم و سرور کے سالے سے نیا رہو کر سدرشن کی دھمکے جھلکا لے۔ وہاں کے تمام تجربات اپنی ماہیت میں عین سرور ہونے سے نطفہ دیتے ہیں اور اس روحانی اور بالاتر از حواس دنیا کے باشندے بھی اپنی فطرت میں پُرسور ہو جاتے ہیں۔ ان کے جسم علم و سرور کے سالے ہی سے تیار ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں وہی لوگ بستے ہیں۔ جنہوں نے گزشتہ دور عالم میں نجات حاصل کی تھی۔ وہ جھگو ان کے اُسی روپ کے ساتھ جڑے رہتے ہیں جس کی وہ حین حیات میں پرستش کے عادی تھے۔

جھگو ان اپنے اونچے سے اونچے روپ میں ہمیشہ اپنی خلقت کے ساتھ لکھنوی اور تری کھلاتی ہے۔ رہتا ہے۔ توتریہ اور درور سے کی گئی اس کی تشریح میں ہم سدا کھٹی رہنے والی ان تین دیویوں کے نام سنتے ہیں لکشمی۔ بھوما۔ نیلا۔ سچود و گیند سنگھت اور ستیا پند کی بنا پر بتلاتا ہے کہ دراصل یہ دیویاں جھگو ان کی اچھا (امارت)۔ کریا (عمل) اور براہ راست ظاہر ہونے والی طاقت (ساکشا شکتی) ہی ہیں ستیا پند میں جس کی طرف پھر در نے اشارہ کیا ہے۔ ستیا کو اس جہا لکشمی کے طور پر بیان کیا ہے جو اچھا (امارت)۔ گمیان (علم) اور کریا (عمل) کی صورتوں میں دیکھی جاتی ہے۔ اس پند میں ستیا کو وہ طاقت خیال کیا ہے جو جھگو ان سے مختلف اور اس کے ساتھ ایک ہوتی ہوئی اپنے اندر کائنات کی تمام ذمی شعور اور بے شعور مخلوقات کو جگہ دیتی ہے۔ نیز لکشمی بھومی اور نیلا کے روپ میں بطور برکت اور طاقت اور سورج چاند اور آگ کی شکل میں ہوتی ہے نیلا (میسری صورت) فہرسم کی نباتات اور زمینی تعینات کے لئے ذمہ دار ہے۔

۱۔ ستیا پند میں ایسا سنگھت اور کریا شکتی کے متعلق خاص خاص قسم کی تعبیرات دی گئی ہیں۔ ساتوت سنگھت (ص ۵۵) اور بارہ سنگھتوں کا ذکر کرتی ہے۔ لکشمی۔ بھومی۔ ویا۔ ندرا۔ کھنڈا۔ کانتی۔ سرورنی۔ دھرمی۔ مینری۔ رتی۔ تیشٹی۔ اور تری۔ نیز سچ راہ کی پھر در کی لکھی ہوئی تمبید ص ۵۵ کو، بھو۔ ان۔ نکلیتوں کا سلسلہ و نادر کے سلسلے سے مراد ہے۔

باب ۱۶

اس پر مہینہ کے چھٹے باب میں درمیانی غلطیوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ بھگوان کی شگتی بطور برترین خودی کے اس کے ساتھ مٹا ایک بھی ہے اور مختلف بھی۔ ایشور اپنی طاقت سے اور طاقت ایشور سے جدا نہیں ہو سکتے۔ یہ دونوں مل کر پیدائش عالم کی انتہائی علت ہیں۔ جو ظہور و دیوہوں اور بھووں کی صورت میں منکشف ہوتے ہیں۔ پاک کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان پر دھیان لگانے والے یوگی اپنے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں دیوہ اور بھو سے اشدھ سرشتی (نار پاک دنیا) کی پیدائش ہوتی ہے شگتی (طاقت) دو طرح کی ہے (۱) عمل کی طاقت (۲) ہستی یا بود کا تعین کرنے والی طاقت (بھوتی شگتی)۔ اس بھوتی شگتی کو بطور تصور محرک (منکلب مٹی مورتی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کا اندرونی عمل مخفی ہی خود کو ان خیالات اور تصورات کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ جو واقعی طور پر حقیقت کے انداز بن جایا کرتے ہیں۔ غیر خاص مخلوقات تین طرح کی ہے پرش۔ گن۔ کال (زمان)۔ اس میں چاروں ذاتوں کے مردوں اور عورتوں کے جوڑوں کی ہستی یا وعدت خیال کیا جاتا ہے اور یہ چاروں جوڑے پر وین کے منہ۔ چھاتی۔ راتوں اور ٹانگوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز پر وین کی پیشانی۔ بھووں اور کانوں سے زمانے کی لطیف علتی حالت اور صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان ہتھیلوں کی پیدائش ہونے پر ان کی بالیدگی اور نشوونما کا کام انیردھ کے حصے میں آیا۔ جس نے اپنے یوگ کے بل سے زمانے کے اصلی عنصر کو کال اور نیتی کے دوروں میں پیدا کیا۔ نیز اس نے گن کی اصلی شگتی سے سلسلہ دار ستو۔ رجب اور تمس پیدا کیے۔ یعنی ابتدائی طاقت بطور گن (جسے متجانس ادب میں پر کرتی بھی کہا جاتا ہے) سے پہلے تو گن نمودار ہوا اور تو گن سے رجب ظہور میں آیا اور رجب سے تمس کی پیدائش ہوئی۔ وہ پر وین سے پیدا شدہ ابتدائی اور بے نشوونما گن یا پر کرتی انیردھ کے جوش شوق سے معمور ہو کر خود کو پہلے ستو میں پھر رجب میں اور اس کے بعد تمس میں ارتقا پذیر کرتا ہے۔ اس لیے اس مسئلے کو صرف محمد و معنوں میں ہی سمجھ کر یاد وادکما جاسکتا ہے کیونکہ انیردھ کے جوش شوق سے معمور ہوئے بغیر اس سے ستو۔ رجب۔ تمس کی صفات ظاہر کا ظہور ممکن نہیں۔

۴۳

لیکن پروین نے اتنی رُوح کو صرف بے شعور طاقت کی نشوونما کے لیے ہی بدایت نہ کی تھی۔ بلکہ اس پرش کی نشوونما کے لیے بھی جو اس طاقت کے اندر موجود رکھ کر خود کو نیتی (تقدیر) اور کال (زمانہ) کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ تقدیر اور زمانے کی بے شعور طاقت سے ستو ستو سے جس اور جس سے تمس کا ظہور ہوتا ہے۔ دشو کشنا سنگھتہ کے مطابق انیروہ نے برہما کو پیدا کیا۔ اور برہما نے چاروں ورلوں کے مردوں اور عورتوں کو جنم دیا۔

تس سے بدھی۔ بدھی سے ابھکار۔ ابھکار سے پنچ تن ماترا اور گیارہ اندریہ (حواس) پیدا ہوتے ہیں۔ پنچ تن ماتراؤں سے کثیف عناصر خرمہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر ان عناصر سے باقی تمام اشیا جو ان عناصر کی مختلف صورتیں ہیں وجود میں آتی ہیں۔

یہاں پرش کا لفظ خاص معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ سانچہ کے معمولی معنوں میں نہیں۔ یہاں پرش سے مراد شہد کے چھتے کی مانند روجوں کی بتی ہے۔ یہ ارواح بے آغاز و اسانوں (اصلی تاثرات) سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ سب کی سب پر ماتما کے مظاہر اور بذات خود قادر مطلق ہیں۔ مگر ان میں اودیا (جہالت) اور وہ کلش (عذاب) جو اس کی سرشت میں موجود ہیں۔ نفوذ کر رہے ہیں۔ اگرچہ ایشوری شکتی اس کے اپنے منکلیپ (خیال و تفکر) کے مطابق کام کر رہی ہے۔ یہی آتماں اس طرح پر ناپاک اور محدود ہو کر جیو کہلاتی ہیں۔ یہ جیو ہی ہیں جو قید سے دکھی ہو کر نجات کے لیے کوشاں ہو کر آخر اسے حاصل کرتے ہیں۔ پرش ان ناپاک جیووں سے مرکب ہو کر جزوی طور پر ناپاک رہتا ہے اور اسے پاک بھی سمجھا جاتا ہے اور ناپاک بھی۔ اس پرش کے اندر تمام انسانی وجودوں کے بیج جو منس کہلاتے ہیں۔ چھپے رہتے ہیں۔ ان منوں کے اوپر کیشوں اور واساؤں

۱۔ اس خصوص میں دشو کشنا سنگھتہ ان دیکھ لوگوں پر سختہ چنی کرتی ہے جو خدا کو ہی وجود ادا ماننے کی سہائے سو رنگ میں جانے کے لیے رسوم قربانی اور کرمن میں تین رکھتے جوئے سنار میں ڈوب جاتے تھے۔

عذاب اور تاثر است کا ذرا اثر نہیں ہوتا۔ یہ علیم کل اور ایزدیت سے اپنے سارے وجود میں معمور ہوتے ہیں۔ اس لیے ایشور کی مرضی کے مطابق ان کا ادویا سے تعلق ایک بیرونی شے ہے۔ ذات پات اور مرد اور عورت کے امتیاز کا بیج اساسی اور بالاتر از حواس و قیاس ہے (پیش سوکت سے مقابلہ کر کے دیکھو) لہذا یہ امتیاز خود منوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ جو چار جوڑوں میں منقسم تباہ کئے گئے ہیں۔ اور پانچکلی کی روحانی تحریک کی پیروی کرتی ہے اور اسی کے باعث انفرادی اوج جو اگرچہ بذات خود پاک ہیں۔ اصلی تاثرات (واساؤں) کی کثافات سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ یہ ارواح و شنو بھگوان کے منشا کے مطابق باہمی تعلق اجتماع کے مرحلے پر رہتی ہیں۔ اور اس مرحلے کا نام می پرش (پیش پد) ہے۔ ایزدی ذات کے مظاہر ہونے کی وجہ سے یہ ارواح غیر مخلوق۔ ابداموجود اور حقایق ہیں جو ایشور کی اپنی ہی ہستی کے اجزا ہیں۔

ایشوری سنکلیپ (ایزدی تفکر) کی تحریک کی بدولت ایزدہ سے ایک شکستی (طانت) پیدا ہوتی ہے۔ ایشور کی اچھا سے متحرک ہونے پر مذکورہ بالا منو اس شکستی میں نزول پا کر دہاں جنین کی مانند نشوونما پایا کرتے ہیں نونی شکستی دو طرح کی ہے ایک حرکت پذیر عمل (کریا کھیا) اور دوسری ہستی کو تعین کرنے والی (بھوتی)۔ یہ دوسری شکستی اول الذکر شکستی کا نتیجہ ہے۔ یہ حرکت پذیر ایشور سے جو اس کا مالک ہے۔ مختلف ہے۔ اسے لکشی۔ سنکلیپ (خواہش) اور مو انتریہ منول (اجتماع) آزاد ارادت کے مختلف نام دیے جاتے ہیں۔ یہ ارادت عقلی تصور کے طور پر کام کرتی ہوئی مزید ایزدی مظاہر اور ہیئت۔ کال اور پرش پیدا کرتی ہے۔ ایشور ہر پیدائش عالم کے موقع پر اویکت کو ارتقائی میلانات کال (زمانہ) کو اس کی تحریک عالم (دکن) اور پرش ہر ایک نوع کے تجربات کے ساتھ مرتبط کر دیتا ہے اور فائے کلی کے موقع پر ساری طاقتیں واپس کھینچ جاتی ہیں۔

ایشوری خستی کے اندر منو کی حالت جنین میں گن اور کال کے حقایق موجود رہتے ہیں۔ پرہم شکستی یا خستیت ایزدی کے عمل سے تو ت زمانی

(کال شکتی) کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی لطیف شدنی ہے جو ہمہ گیر عنصر امرہ کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ زمانہ (کال) اور گن شکتی کے رحم میں رہتے ہیں شکتی کے متعلق یہ تصور سانچہ۔ یا بجل کی پرکرتی سے اس امر میں مختلف ہے۔ کہ اس میں گن اصلی عناصر مانے گئے ہیں۔ اور کال (زمانہ) کو گنوں کے عمل کے اندر ہی کسی طرح یہ شامل کیا گیا ہے۔ اور چونکہ پتی (تقدیر) کال شکتی سے پیدا ہوتی ہے۔ منو اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں۔ اس کے بعد مہستی سے ایشور کی اچھا (ارادات) کے مطابق زمانہ (کال) ہونے پر منو اس زمرے میں نازل ہوتے ہیں یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ کہ کال اور گن ایشور کی ابتدائی شکتی کے اندر ہم بود معنا صریح ہیں۔ اب یہ بالقوہ گن ہی زمانے کی راہ سے بالترتیب اپنا ظہور دکھاتا ہے اور چونکہ ستو گن پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ منو پہلے اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں اور اس کے بعد جب ستو سے رجب اور رجب سے تمس نمودار ہوتے ہیں۔ تب منو بھی رجب اور تمس میں نزول پاتے ہیں۔ ستو سے رجب اور رجب سے تمس کا ظہور ایشور کے ارادی عمل کا نتیجہ ہے اور اگرچہ وشنو کی حرکت پذیر ارادت بعد میں نمودار ہونے والے تمام مظاہر کے عمل کے اندر اور اس سے بالاتر موجود رہتی ہے۔ لیکن اس پر بھی وشنو کو ستو۔ برہما کو رجب اور رد کو تمس کا صد حکمران رب مانا گیا ہے۔ تمس کو بھاری (گرد)۔ بیس دار (وشٹم بھن)۔ فریب دہ (موبن) اور ساکن (اپرورنی مت) بتلایا گیا ہے۔ رجب ہمیشہ حرکت پذیر اور غناک رہتا ہے اور ستو سے مراد روشن۔ شفاف۔ پاک از کثافات و نقایص اور خوشگوار ہے۔ ایشور کے ارادے کے مطابق صفات ثلاثہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ان صفات کا ایک حصہ ایک طرح کی امتیازی یکسانیت حاصل کرتا ہے۔

لہ۔ زمانے عالم کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ایک مرحلے پر کائنات صرف کال (زمانہ) میں ہی بود رکھتی ہے۔ زمانے میں نمودار ہونے والی طاقت (کال گت شکتی) کا نام کال ہے اور یہی شکتی تمام چیزوں کی محرک اور منتقل ہے۔ اس پر مہینہ ۹۔ ۴۸۔ زمانے کو تمام چیزوں کو (دور یا اور اس کے کناروں کی مانند) توڑنے پھینٹنے والا بتلایا گیا ہے۔

بال

یہی جز و صفات ثلاثہ کی وحدت (ترے گنہ)۔ ان کا سوازنہ (گن سامیہ) جمالت (اور یا)۔ فطرت (سوچنا و علت (یونی)۔ غیر متغیر (اکشر) بے علت (ایونی) اور علت بطور گن کے (گن یونی) ہے۔

موازنے کی حالت میں گنوں کی مساوی نسبت سے یہ شرکت جو دراصل تس کی فطرت ہے۔ بول (جٹ) کہلاتی ہے۔ اسے ہی ساکھیاہ والے پر کرتی کا نام دیتے ہیں اور بتدریج اس مرحلے پر نزول پانے والے منوشی (ڈھیبہ منہ) پرش (علت (یونی) اور کوٹھ (غیر متغیر) کہلاتے ہیں۔ زمانہ جو دنیا کو منقلب کرنے والا عمل ہے۔ نتائج کے ظہور کے لیے پرش اور پر کرتی۔ میں وصل فصل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ایثار کی تو بہت فکر (منکلیہ شکتی) زمانہ۔ پر کرتی اور منوں کے تعین حصول والے اتحاد کے ذریعے مٹی کے ڈھیلے کی مانند علت مادی کا کام دیتی ہوئی بہت سے لے کر مٹی پانی تک تمام اقسام موجودات پیدا کرتی ہے۔ پانی اور مٹی کی مانند پر کرتی علت مادی یا ارتقائی ہے۔ اور پرش نہ بدلنے والی حقیقت ہے۔ جو صرف اپنے قرب سے ہی اس عمل تخیل میں معاون ہوتا ہے۔ زمانے کا وجود کیا ہے پرش اور پر کرتی دونوں کے اندر حرکت لانے والا عمل ہے۔ پر کرتی۔ پرش اور کال کی تخلیق آئندہ نمودار ہونے والے مظاہر کی نشوونما کی بنیاد ہے۔ اس تخلیق میں پر کرتی وہ علت ارتقائی ہے جو قلب ماہیت میں سے گزرتی ہے اور پرش اگر جذبات خود ساکن ہے تو بھی اس کا قرب محض ہی قلب ماہیت کا موقع پیش کرتا ہے اور زمانہ اندرونی قوت محرکہ ہے۔

۴۷

۱۔ یہ جلد کچھ ہمیں ملے گی۔ کیونکہ یہ سمجھنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح گن جزوی طور پر یکسانیت حاصل کر لیتے ہیں۔ غالباً اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ جب گن عمل تخلیق کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔ تب گنوں کے بعض اجزاء اپنے امتیازی خواص کا اظہار کرنا چھوڑ کر خود کو ایک دوسرے کی مانند دکھلانے لگتے ہیں۔ اس مرحلے پر صرف ان ارتقاء پذیر صفات کے امتیازی خواص مٹ جانے پر وہ سب کے سب تس کے ساتھ ایک سے مل جاتے ہیں اور بس نسبت سے ستو تس کی مشابہت اختیار کرتا ہے اسی ہی مقدار سے تس بھی جس کے شاہ بہر جاتا ہے۔

جو بطور اندرونی علت ترکیبی کے کام کرتا ہے۔ لیکن یہ اسباب بذاتِ خود تثلیث
 کو نشوونما دینے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ یہ تثلیث ایشور کی روحانی فاعلیت کے
 سبب ہی ارتقائی رخ پر نشوونما پاتی ہے۔ پرش کو ادھشان کارن اور زمانے
 کو اھول عمل داخلی اور ایشور کے روحانی عمل کو وہ اندرونی اور برتر غافل مانا گیا ہے۔
 جس میں علتی تثلیث اپنا اساسی اصول محرک حاصل کرتی ہے۔ اس نشوونما کے
 درجہ اولین پر مہمت نمودار ہوتا ہے جیسے ودیا۔ گوہ۔ یونی۔ براہمی۔ ودھو۔ وردھی
 متی۔ مدھو۔ اکھیا تی۔ ایشور۔ پر گیا کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تمس۔
 ستو اور جس کے غلبے کے مطابق اور نیز ان اوقات کے موافق جن میں تمس۔
 ستو اور جس کے مظاہر مخصوصہ نمودار ہوتے ہیں۔ مہمت کو کل بھی اور پران کہا جاتا ہے۔
 لمحات و لمحات وغیرہ کی صورت میں زمانہ کثیف (کال) اور تفکر کا عمل عاقلانہ
 (بدھی) اور عمل ارادت (پران) کو بھی مہمت کے امتیازات سے گناہ کہہ سکتے ہیں
 اور یہاں اس امر کا بھی خاموش اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ زمانے کی راہ سے خیال
 اور ارادت کے اعمال گویا ایک منصوبہ رکھتے ہیں۔ زمانی عنصر ہی خیال اور ارادت
 کو باہم ملاتا ہے۔ کیونکہ زمانے کو کلن کارن یعنی علت ترکیبی مانا گیا ہے۔ مہمت
 کا ستوا پہلونیکی (دھم) علم (گیان) اور عدم رغبت (بیراگیہ) اور مہتمام
 تو اے نفسی (ایشوریہ) کی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان کے متضادات
 مہمت کی اس حالت میں پائے جاتے ہیں جو تمس کے ظہور سے تعلق رکھتی ہے۔
 مہمت کے عمل ارتقائی کے ساتھ ساتھ اس میں منوجنم لینے لگتے ہیں مہمت
 سے اور مہمت میں وہ عواص نمودار ہوتے ہیں۔ جن کے ذریعے اشکیا کو موجود یا غیر موجود
 جانا جاتا ہے۔ اس کے بعد مہمت سے اور مہمت میں ایشور کی روحانی تحریک
 سے انکار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس انکار کو ابھان۔ پر جاتی اور بودھاک نام بھی
 دیے جاتے ہیں۔ ستو جس اور تمس کے غلبے کے مطابق انکار بھی تین طرح کا ہے۔
 ویکارک۔ تیجس اور بھوتا دی۔ انکار خود کو ارادے غصے۔ لالچ۔ من اور خواہش
 (عرشا) کے روپوں میں ظاہر کرتا ہے۔ انکار کی پیدائش پر مناس میں جنم پیتے ہیں۔
 اور انکار سے منوں کی وہ سوچنے والی جس چہیننا تمک (اندریہ) پیدا ہوتی ہے

جسے من کہتے ہیں۔ اس مرحلے پر ہی منو پہلے پہل سوچنے کے قابل ہوتے ہیں۔
 ابھکار کے من پہلو سے وہ شدت مائتر اظہور میں آتی ہے جس سے آکاش نمودار
 ہو جاتا ہے۔ آکاش کا تعلق شبہ (آواز) سے ہے اور یہ تمام اشیا کو سمائی دیتا ہے۔
 آکاش سے مراد وہ مکان ہے جس کا تعلق شبہ (آواز) کے ساتھ مانا جاتا ہے۔
 آکاش کی نموداری پر منو اس میں نزول پاتے ہیں و کارک ابھکار سے شنوائی اور
 گفتار کے آلات پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس مرحلے پر منو بھی ان حواس کے تعلق میں
 آجاتے ہیں اور اس کے بعد انیشور کی روحانی خواہش کے مطابق بھوتادی ابھکار
 سے من کی قوت پیدا ہو کر ہوا (واو) کو وجود میں لاتی ہے۔ انیشور کی روحانی
 اچھا بننے سے ویکارک ابھکار سے من کی حس علمی (گیان اندریہ) اور ہاتھ کا عضو فعلی
 (کرم اندریہ) اظہور میں آتے ہیں۔ اس درجے پر منو بھی ان دو آلات علمیہ و فعلیہ کے
 تعلق میں آتے ہیں۔ پھر بھوتادی ابھکار سے روپ تن مائتر پیدا ہو کر کثیف روشنی
 و حرارت پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد ویکارک ابھکار سے دیکھنے والی آنکھ اور
 چلنے والے پاؤں کی پیدائش ہونے پر منو ان سے ربط پاتے ہیں۔ پھر بھوتادی
 ابھکار سے دس مائتر نمودار ہو کر لپے اندر سے پانی پیدا کرتی ہے اس سے آگے
 چل کر ویکارک ابھکار سے حس ذائقہ اور عضو تناسل نمودار ہونے پر منو ان کے
 تعلق میں آتے ہیں بھوتادی سے گندھ تن مائتر اور یرتھوی (خاک) کی پیدائش
 ہونے سے ویکارک ابھکار حس شامہ اور مفعد (گذا) کا ظہور ہوتا ہے اور انیشور کی
 روحانی اور تخلیقی خواہش کے مطابق اس مرحلے پر منو بھی اس زمرے
 میں داخل ہو جاتے ہیں۔

یہاں جو عمل نشوونما بیان ہوا ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ ماوے کے ہر زمرے
 کے ساتھ ایک حس علمی اور ایک عضو فعلی اظہور میں آیا کرتے ہیں اور جملہ اقسام مافوق
 کی آخری نشوونما ہو چکنے پر دس حواس علمیہ و فعلیہ جوڑوں میں پیدا ہو جاتے ہیں
 اور جب فنائے عالم کا وقت آتا ہے۔ تب ماوے کی ہر قسم کی نمائندگی کے ساتھ ساتھ
 متعلقہ جوڑا بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اس کے یہی معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرحلے
 پر اقسام مادہ اور حواس علمیہ و فعلیہ کے درمیان تعاون پایا جاتا ہے۔ آتماں جب

بابت

۴۹

ارتقا کی ترقی پذیر ترتیب کے مطابق نشوونما پاتی ہیں۔ تودہ مادہ کی اقسام مختلف ہیں۔ انہیں پانی ہے اور اسی احتمال غالب کے یہ معنی ہیں کہ آتما میں شروع سے ہی اقسام مادہ کی نشوونما کے ساتھ تعلق رکھنے کے سبب سے آسانی کے ساتھ خود کو حواس اور ان کے معروضات کے ساتھ مرتبط کر سکتی ہیں۔ جب تمام اقسام مادہ اور حواس عشرہ نشوونما پا چکے ہیں تو منس۔ اہنکار اور بدھتی سے قوت تخیل۔ قوت ارادہ اور پانچ توائے حیات (پران) کی پیدائش ہوتی ہے اور پھر ان کی نشوونما سے وہ تمام عناصر نمودار ہوتے ہیں۔ جن کا تعاون مقرون شخصیت کی سادٹ کے لیے ضروری ہے۔ اور فناے عالم کے وقت ارتقائی نشوونما کے عمل کے بالکل برعکس عمل وقوع میں آیا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا منو اپنی عورتوں میں کئی بچے پیدا کرتے ہیں۔ جو مانو کہلاتے ہیں اور ان مانوؤں سے جو مزید اولاد ہوتی ہے۔ وہ چار درجوں والے نئے مانو کہلاتے ہیں ان میں سے جو سو سال تک پتھے امتیازی علم کے ساتھ کرم کرتے ہیں۔ انہیں ہری کی برترین شخصیت میں دخل نصیب ہوتا ہے اور جو صلے کی غرض سے کام کرتے ہیں وہ اپنے اپنے اعمال کے مطابق بار بار جنم لیا کرتے ہیں۔ جیسا کہ پیشتر مذکور ہو چکا ہے۔ منوؤں کو اصلی کوئٹھ پرش کی انفرادی صورتیں خیال کیا جاسکتا ہے۔ تمام جینو وشنو کے اپنے خود بخود نشوونما پانے والے وجود کے اجزاء کے سوا کچھ نہیں ہیں (بھوتی اشئ)۔ پرکرتی جسے اودیا بھی کہا جاتا ہے عمل پیدائش کے وقت خود کو مینہ کے مانند برسا کر اناج پیدا کرتی ہے۔ فناے عالم کے وقت شکھانے والی طاقت ہو جاتی ہے وہی پرکرتی اب برستے ہوئے بادلوں کے روپ میں نمودار ہو کر اناج پیدا کرتی ہے۔ پرکرتی سے پیدا شدہ خوراک کو کھا کر جب افراد انسانی علم کمال کی

۵۔ جب بھوادری اہنکار تجس اہنکار کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ تب اس سے کچے بند دیگرے شبد پرش روپ۔ رس۔ گندھ کی پانچ تن ماترائیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک سے آکاش۔ دیو تیجس۔ اپ (پانی)۔ اور پتھوی۔ پانچ عناصر سرسہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر تجس اور دیکاریک اہنکار سے پانچ حواس علیہ اور پانچ حواس فعلیہ پیدا ہوتے ہیں۔

ابتدائی حالت سے گر پڑتے ہیں۔ ایسی حالت میں اصلی بنوان لوگوں کو رانہائی کے لیے جو اپنی اصلی حالت ہمہ دانی کو کھو چکے ہیں۔ شاستروں کو رچتے ہیں۔ شب سے اپنے برترین مقصد حاصل کرنے کا صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوتا ہے۔ کہ لوگ شاستروں کی رانہائی کے پیرو ہوں۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وشنو کی شکتی بطور گیان (شعور)۔ آئند (سرور) اور کرم (عمل) دو حصوں میں بھٹ کر خود ہی بھاوک (عالم) اور بھاویہ (معلوم) ہو جاتی ہے۔ اذل الذکر جزو بھگوان کا عمل تفکر ہے اور موخر الذکر جزو اسی عمل تفکر کا معرض بن کر ظہور میں آتا ہے۔ اس سے آگے پاک اور ناپاک مخلوق کی پیدائش ہوتی ہے جادوں متوکل کو ششہ پاک اور ناپاک مخلوق کے درمیان مقام رکھتا ہے۔ بھگوان کی سدرشن شکتی کے دائرے سے باہر کوئی شے بھی نہیں ہے۔

ایشور کے ساتھ جیوؤں کے تعلق کے مرکزی سوال کے بارے میں بیچ راتر اور اہر بدھینہ کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ فائے عالم کے وقت جیو ایشور کی طرف واپس لوٹ کر اس کے اندر بالقوۃ حالت میں رہتے ہیں اور نئی پیدائش کے وقت پھر اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن نجات کی حالت میں وہ ایشور میں اس طرح سما جاتے ہیں کہ پھر کبھی اس سے باہر نہیں آتے لیکن اگر یہ جیو ایشور میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ایک نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس سے جدا گانہ سستی رکھتے ہیں یا وشنو کے مسکن بیکٹھ میں جو اکثر اوقات اس کے ساتھ ایک سمجھا جاتا ہے۔ دخل پاتے ہیں۔ غالباً یہ وہی حالت ہے جسے اکثر مقامات پر سالوکیہ کئی کا نام دیا گیا ہے۔ اہر بدھینہ کے چودھویں باب میں کئی کے منی حصولی الوہیت بتلائے گئے ہیں (بھگوانت منی شکتی) اس

۵۱

۱۔ اس کے ساتھ جیوؤں کے اس مسئلے کے ساتھ مقابلہ کرو۔ جو بہشت سے انسان کے گرنے کے تعلق ہے جیسا کہ پچھو نے بیچ راتر کی تمبید کے صفحہ ۷ پر اشارہ دیا ہے۔

۲۔ اس کے ساتھ گوڑیہ کی تعلیمات کا مقابلہ کرو جو جیو کو ایشور کی وہ ششہ شکتی بتلاتی ہیں۔ جو انترنگا اور ہمزنگا شکتی کے درمیان ہے۔

۳۔ ایضاً چودھواں باب ۲-۴ اور ۴-۵۔

کئی کے حصول کا وسیلہ وہ نیک کام ہیں۔ جو خود غرضانہ مقاصد کے لیے نہ کیے جائیں۔ جیوں کے متعلق بتلایا گیا ہے۔ کہ ازلی۔ غیر محدود۔ شعور خاص سرور اور زیادہ تر ایشوری فطرت سے ملتے جلتے ہیں۔ مگر باوجود ان صفات کے ایشور کی روحانی طاقت کو ہی ان کی ہستی کا چشمہ بتلایا گیا ہے (بھگود۔ بھاوتہ سدا) یہ تصور اور بھی وضاحت حاصل کرتا ہے جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ بھگوان کی بھاویہ اور بھاوک ٹیکتوں کے پہلو پہ پہلو ایک اور شکلی بھی ہے۔ جسے ہم ٹیکتی کہتے ہیں۔ جس کے متعلق ہم گیتا میں بطور کشیتر گیشکتی اور گوڑیہ مت میں تیشیٹھ شکتی کے ناموں سے سنتے ہیں۔ بھگوان کی پیدا کرنے۔ قائم رکھنے اور فنا کرنے کی قوائے ثلاثہ کے علاوہ وہ اور بھی چوتھی اور پانچویں طاقتیں رحمت (انورہ) اور ناراضگی (بگرہ) کی رکھتا ہے۔ بھگوان بذات خود کال ہے۔ کوئی غیر حاصل شدہ مقصد نہیں رکھتا۔ اس کی آزادی بے داغ ہے لیکن بطور بادشاہ اپنا کھیل کھیلے وقت جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔ (کریٹا) بازی کے اس خیال کو گوڑیہ مت میں لیلیا کہ کر دہرایا گیا ہے۔ یہ اس کے سارے کھیل اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ یہ بھگوان کے اس فکری تعلیت کے ظواہر ہیں جسے سدشن کہا گیا ہے۔ وہ اپنی ناراضگی کی لیلیا کرتا ہوا جیو کی قدرتی حالت کا سوانگ بھر کر اپنی غیر محدودیت کی بجائے ایک جزو لایتجزی بن جاتا ہے۔ قادر مطلق ہونے کی بجائے عاجز اور علیم کل ہونے کی بجائے ایک بڑا جاہل بن کر بہت تھوڑا علم رکھتا ہے۔ یہی تین کشافات اور نمونے کی تین قیود ہیں۔ اس چھپانے والے عمل کی بدولت جیو جبات۔ خودی۔ الفت و نفرت و غیبہ کے کش (غذا ب) ہوتا ہے۔ جہالت اور جذبات سے دکھی ہو کر اور مرغوب کا اختیار اور نافرغوب کو ترک کرنے کے میلان سے اکسایا ہوا وہ ایسے کام کیا کرتا ہے۔ جو مفید اور مضر نتائج پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ بار بار جنم لیتا ہوا مختلف قسم کی داناؤں (اصلی تاثرات) سے تریا جاتا ہے۔ اس قید اور اس کے ضرورۃً نذرانہ کی طاقت ہی پیدائش۔ قیام اور فنا کی طاقتوں کو ابھار کر جیوؤں کے کرموں کی سزا و جزا کے لیے بندوبست کرتی ہے اور چونکہ یہ قید بھگوان کے اس مزارعہ عمل

(لیلا) کا نتیجہ ہے۔ جو زمانے سے پہلے سستی رکھتا ہے اور بے آغاندہ ہے۔ اس لیے یہ تہید بھی بے آغاز ہے اور قید کے متعلق مذکورہ بالا بیان کہ یہ ایک خاص وقت پر اصلی نظرت سے گر جانے کے سبب سے وقوع میں آتی ہے۔ من تشریح حالت کی غرض سے ہے۔ بھگوان اپنی قوت رحمت (انوگرہ) سے جوگی دکھی اور منوم حالت پر رحم کھا کر اسی کے لیے کروں کا سلسلہ بند کر دیتا ہے۔ بھگوان کی رحمت سے نیک و بد اعمال اور ان کے مفید و مضر نتائج کے ترک جانے پر جو ہمتی کا خواہش مند اور جذبہ بیزاری سے متحرک ہو کر دو یک (امیازی علم) حاصل کرنے میں مصروف ہوتا ہے۔ تب وہ شاستروں اور گوروں کی طرف رجوع کر کے سانچھیا اور لوگ کے بتلائے ہوئے راستے پر گامزن ہوتا ہے اور بالآخر دشمنوں کے انتہائی سنگین میں داخل ہونے کی غرض سے دیانت کا گیان حاصل کرتا ہے۔

لکشمی بھگوان کی ابدی اور انتہائی طاقت خیال کی جاتی ہے۔ اسے گوری۔ سرسوتی۔ اور دھینو کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ یہی برترین طاقت ہی تو خود کو سکشن۔ پردین اور انیردھ کے روپوں میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ جداگانہ طاقتیں اپنا ظہور دکھلانے پر ہی دیکھی جاسکتی ہیں۔ لیکن اپنے عدم ظہور کی حالت میں بھی بھگوان کے اندر اس کی عظیم اور برتر طاقت لکشمی کے طور پر موجود رہتی ہے۔ یہی لکشمی ہی تو برہما۔ دشنوا اور بشو کہلاتی ہے۔ ویجنتی۔ اویجنتی۔ برش۔ کال یا سانچھیا اور یوگ یہ سب کے سب لکشمی میں نمایندگی پاتے ہیں۔ لکشمی وہ برترین طاقت ہے جس میں اور تمام طاقتیں شخیل پاتی ہیں۔ دوسری طاقتوں سے تمیز کرنے کی غرض سے اسے لکھی بار پانچویں طاقت کہا جاتا ہے نجات یافتہ روح اسی لکشمی میں داخل ہوا کرتی ہے۔ جسے بھگوان کا برترین مقام (پرمدھام) یا اعلیٰ ترین برہم (پرمد) کہا جاتا ہے۔ اس شکتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سرور کا اندرونی احساس رکھتی ہے مگر اس کی فطرت ہی سرور ہے۔ اسے ہی دشنوا کا بھوا روپ اور اعلیٰ (نورافشاں) کہا جاتا ہے۔ یہی شکتی ہی بیدائش۔ قیام۔ فنا۔ رحمت اور ناخوشی کے مکودہ بالا افعال غصہ کرتی ہے۔ اس شکتی کے ساتھ ال کر ہی برہم برترین دشنوا ہو کر

۱۶۱ اس تجلے و شنو پر امتیاز حاصل کرتا ہے۔ جو صرف پرورش کا ہی کام کرتا ہے۔ یہ شکتی اگرچہ باہر سے دکھائی نہیں دیتی۔ لیکن یہ اندرونی طور پر سدا جنبش کی حالت میں رہتی ہے۔ یہ اندرونی جنبش و حرکت اس قدر لطیف ہے کہ وہ سمندر کی مانند سکون کا لہر ظاہر کرتی ہے۔ چنانچہ ۵۳ شکتی کو وشنو کی مایا بھی کہتے ہیں۔ اسی طاقت کا ایک حصہ بھاویہ اور بھاو شکتی صورت اختیار کرتا ہے۔ آخر اندک شکتی سدشن کہلاتی ہے۔ بھاویشکتی خود کو دنیا کی شکل میں ظاہر کرتی ہے اور اس کے معروضی معنی دنیا کے ہی ہیں۔

وہ عمل تفکر جس کے ذریعے تصور خود کو معیاری دنیا میں بطور خیال اور اس کے معنی اور خارجی دنیا بطور معروض کے ظاہر کرتا ہے۔ سدشن شکتی کا پنچوڑ ہے۔ جب معروض کی تمام بیرونی حرکت کو ایک لفظ میں ہی خیالاً جان لیا جاتا ہے۔ تب اس کے اندر سدشن شکتی یا ایشور کے برترین عمل تفکر کا ظہور دیکھا جاتا ہے۔ خارجی دنیا کی کل تلیل سدشن شکتی کے ایک انداز کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس طرح نہ صرف فطرت کے عالم خارجی کی حرکات اور حرکات گفتار بلکہ وہ موضوعی و معروضی تحریک جس کے ذریعے یہ دنیا تفکر و گفتار میں مروط رہتی ہے۔ سدشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ صفات یا اعمال یا ان دونوں کے تمام بیانات و ظواہر ایشور کی سدشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ ہمارے الفاظ ہستی اسے صرف ان دو پہلوؤں کو ہی ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ صرف سدشن کی طرف جو ایشور کی صفت ہے اشارہ دیتے ہیں۔ مگر وہ ایشور کی ذات کو بیان نہیں کر سکتے۔ اس لیے الفاظ ایشور کی ذات کا علم نہیں دے سکتے یہ ممکن ہے۔ کہ لفظ بطور ایک بہتری علامت کے اپنے اندر کل موجودات رکھتا ہوا اپنے اندر تمام طاقتوں کی نمایندگی کرتا ہو۔ لیکن ہر حالت میں خواہ یہ اپنے اندر تمام کائنات کو نگل کر اسے اپنے اندر جذب کرنے اور ایشور کے ساتھ ایک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو مگر ایشور کے ساتھ یہ وحدت ایشور کی سدشن شکتی کے ذریعے ہی ممکن الحصول ہے اور

بالکل

لفظ و فکر کے ذریعے ایشور کی ذات میں داخل یا اس کا کشف صرف اس
سدرشن عکنتی کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے جو لکشمی کا ایک جزو ہے۔ وصال ایندزی
کے معنی صرف وصال سدرشن یا لکشمی میں داخل ہونے کے ہی ہیں۔

پرستش (نمہ) کے معنی یہ ہیں کہ جب انسان دانشمندانہ تنویر
حاصل کر لیتا ہے۔ تو وہ خود بخود ہی بھگوان کو اپنا مالک سمجھنے لگتا ہے۔ کسی کی
عظمت اُس سے پہلے زمانے کی زندگی اور صفات پر انحصار رکھتی ہے۔ صرف
پر ماتما ہی اعلیٰ اور برتر ہے اور سب کچھ ادنیٰ ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ کے ساتھ
یہی تعلق ہے۔ کہ ادنیٰ اعلیٰ کے لیے جیتا اور اس پر انحصار رکھتا ہے۔ اس
تعلق کا نام شیش شیتا ہے۔ دونوں کا یہی تعلق ہے۔ کہ پہلا پرستار ہو
اور دوسرا پوجا جائے (نانتری ناتویہ بھاؤ)۔ سچی پرستش وہی ہے۔ جو
اس تعلق کی وجہ سے خود بخود ہوتی ہوئی اپنے اندر کوئی محرک نہ رکھتی ہو۔

۵۴

بس ایک یہی خیال ہو۔ کہ ایشور مجھ سے بہت ہی برتر ہے اور میں اس
کے مقابلے میں ایک بالکل ہی ادنیٰ سی ہستی ہوں۔ یہ عمل پرستش نہ صرف
اسے ایشور کی طرف لے جاتا ہے بلکہ ایشور کو بھی اس کی طرف لاتا ہے۔
دیگر کسی قسم کے محرک کی موجودگی پرستش کے اثر کو زائل کر دیتی ہے یہ
پرستش پر اپنی کا پہلا جزو ہے۔ پرپی کے معنی بھگوان سے اپنے لیے حفاظت
طلب کرنا ہیں۔ بے امتداد اصلی ارتسامات (واسناؤں) کی موجودگی۔ ملاقت
کی قلت و ناپختگی اور کشافیت کے ساتھ کے تعلق کے سبب انسان
کی قوت علم و حکمت محدود ہو جاتی ہے اور جب وہ اپنی اس کمزوری سے
پوری آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ تب اس کے اندر کارہینہ (عجز و انکسار) کا
ظہور ہوتا ہے۔ اپنی خود مختاری کا احساس اس صفت انحصار کے حق میں ایک
بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ ایمان عظیم کہ ایشور کی ذات برتر ہمیشہ ہی رحیم ہے
بہادشوا اس کہلاتا ہے اور یہ خیال کہ ایشور غیر جانب دار ہے اور اپنے عطیات
ہمارے اعمال کے مطابق دیتا ہے۔ اس صفت کی نشوونما میں حامل ہوتا ہے
اور یہ عقیدہ کہ چونکہ وہ رحیم کل اور قادر مطلق ہے وہ ضرور ہی ہماری حفاظت

کرے گا۔ ایشور کی قوت حفاظتی میں ایمان بڑھاتا ہے اور یہ خیال کہ وہ بے صفات ہے اور ہماری کسی فریاد کی پروا نہیں رکھتا۔ اس صفت کی نشو و نما کو روکتا ہے اور بھگوان کو اپنا برترین مالک اس طرح مان لینا کہ کسی طرح سے بھی اُس کے احکام کی خلاف ورزی نہ ہونے پلے۔ فرمانبرداری (پر اتی کو بیہ۔ ویراگیہ) کی صفت کو جنم دیتا ہے۔ ایشور کی سیوا اس طریق پر کرنا جو شاستروں کے مطابق نہ ہو۔ اس صفت کے ظہور کو روکتا ہے اور ایشور کی مرضی کے مطابق کام کرنے کا مصمم ارادہ اس عقیدے کے ساتھ کہ دنیا کی تمام ذی حس و بے حس موجودات ذات ایزدی کے ہی اجزاء ہیں۔ اخلاص کی صفت پیدا کرتا ہے اور دنیا کی موجودات کے حق میں دشمنی کا میلان اس صفت کی نشو و نما میں حایل ہوتا ہے۔ ایشور کی سچی پرستش (نمہ) میں تمام مذکورۃ الصغر صفات کا موجود ہونا ضروری ہے۔ حقیقی پرستش کے ساتھ اس یقین کا ہونا ضروری ہے۔ کہ تمام چیزوں کے متعلق قبضے کا خیال جو ہمارے بے آغاز جبلی جذبات و خواہشات کا نتیجہ ہے۔ بالکل جھوٹا ہے اور نیز عابد کو محسوس کرنا چاہیے۔ کہ نہ تو وہ خود مختار ہے اور نہ کوئی شے اُس کی ہے۔ اپنی پرستش نذر کرنے کا صحیح جذبہ پیدا کرنے کے لیے اسے یقین درکار ہے "میرا جسم۔ میری دولت۔ میرے رشتہ دار میرے نہیں بلکہ بھگوان کے ہیں" عابد کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے۔ کہ پرستش کا یہ طریق وادھ ہی اعلیٰ ترین کشف کا موجب ہو سکتا ہے۔ کہ وہ اپنے آپ کو بھگوان کے آگے سونپ کر بھگوان کو اپنی طرف کھینچا کرے۔ اس لیے پرستش کے معنی یہی ہیں۔ کہ وہ اپنے آپ مثلاً کہ بھگوان کی نذر کر دے اور اپنے لیے کچھ بھی باقی نہ رکھے۔ دنیا ایشور سے نمودار ہو کر اسی کے اندر لاینفک طریق پر موجود رہتی ہے۔ اس لیے وہ اس دنیا کی علت ماوی بھی ہے اور علت فاعلی بھی اور عابد کو ہر دم خدا کی عظمت کو اس کے تمام پہلوؤں سے محسوس کرتے رہنا چاہیے۔

برہمن یا نیا س یا شرنانگتی کے ذریعے ایشور کی رحمت حاصل کرنے کی تعلیم کا مسئلہ تانسیوں باب میں بھی بیان ہوا ہے اور فی الواقع ان صفات

باب ۱۷

کا تقاضا کرتا ہے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہاں شرنانگتی سے مراد اُنیدنری کے لیے اس یقین کے ساتھ دعا مانگنا ہے کہ عابد گناہ و تقصیر میں ڈوبا ہوا بالکل ہی بے بس ہے اور ایشور کی رحمتِ محافظ کے سوا وہ ٹکیتے کیا کرے گا جو شخص اس طریق پر پہنچے پر گامزن ہوتا ہے وہ کسی اور تدبیر کے بغیر ہی تمام ریاضات - قربانیوں - تیرتھ یا تراؤں - دانوں کا پھل پاتا ہوا بڑی آسانی کے ساتھ نجات حاصل کرتا ہے۔ مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے کہ برہمن کی راہ پر چلنے والے عابد کا صرف یہی کام ہے کہ وہ اپنی تعلیمی بجائی کے احساس کے ساتھ ساتھ ایشور پر کلی انحصار کی حالت میں استقلال کے ساتھ قائم رہے۔ اسے سوائے اس کے اور کچھ بھی کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ خود کو عابدانہ حالت میں رکھے۔ باقی سب کچھ ایشور خود ہی کرے گا۔ اس لیے پرہیتی علم تدبیر (اُپائے گیان) ہے۔ تدبیر (اُپائے) نہیں۔ یہ ایک ایسی ذہنی حالت ہے۔ جس میں کچھ کرنا نہیں پایا جاتا۔ یہ گویا ایک سستی کی مانند ہے کہ جس میں مسافر صرف بیٹھا رہتا ہے اور طالع اسے چلایا کرتا ہے۔

۵۶

خاص پیدائش کے عمل کے متعلق یہ بتلایا گیا ہے کہ پرلے (فلے عالم) کی حالت میں تمام مخلوقات حالتِ اخفا میں چلے جاتے ہیں اور کسی قسم کی بھی حرکت نہیں ہوا کرتی۔ اور پرہاتما کی مذکورہ بالا صفات سدہ یعنی گیان - شکتی - بل - ایشوریہ - ویرہ اور بیجس - ہوا کے ایک بھی جھونکے کے بغیر آسمان کی مانند سکون مطلق کی حالت میں رہتی ہیں۔ طاقتوں کے اس طرح بحال سکون مجتمع ہونے کا نام ہی لکشی ہے۔ جو گویا بصورتِ خلا موجود ہوتی ہے اور یہ خود بخود ہی نمودار ہونے کی خواہشمند ہو کر حرکت پذیر اعمال میں بدل جاتی ہے۔ ایشور کی اس طاقت کو اگرچہ ایشور سے متغیر کرنا چاہیے پھر بھی اس کو ایشور کی ذاتی فطرت کہا جاسکتا ہے اور یہ حرکت پذیر صورتوں میں نمودار ہونے پر ہی بطور طاقت (شکتی) جانی جاسکتی ہے۔ اپنی بالقوہ حالت میں یہ ایشور سے تمیز نہیں کی جاسکتی

ایشور کی ان صفات کو پرکرتی کی ان صفات کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہیے۔
جو بہت ہی ادنیٰ طبقے پر غیر خاص مخلوق کی پیدائش کے وقت ارتقا پذیر
ہوا کرتی ہیں۔

دیو ہوں کے متعلق بتلایا ہے۔ کہ سنکشرن اپنے اندر ساری کائنات
کو اُس تِل (ذرا سے داغ) کی صورت میں رکھتا ہے۔ جو بالوں کو جدا کرنے
پر پیدا ہوتا ہے (تِل کا لٹکا)۔ اس حالت میں کائنات سنکشرن کے اندر بھی
غفی صورت میں رہتی ہے۔ یہ کل موجودات کا سہارا ہے (ایشیش بھون دھڑل)
منو۔ کال (زمانہ) اور پرکرتی پر دھیمن سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ پر دھیمن کا
ہی اثر ہے۔ کہ لوگ شاستروں کے مطابق کام کرتے ہیں۔ انیردھ جسے
مہارشنو بھی کہتے ہیں۔ طاقت و توت کا دیوتا (رب النوع) ہے اور صرف
اسی کی کوششوں سے ہی دنیا کی پیدائش و قیام ممکن ہوتے ہیں۔ اسی کے
دم سے ہی دنیا کی نشوونما ہوتی ہے۔ اسی کی بدولت ہی دنیا بے خوف و خطر
رہتی ہے اور آخری نجات بھی ممکن ہوتی ہے۔ سنکشر کے بیان کے مطابق
سنکشرن انفرادی روح کی علامت ہے اور پر دھیمن من کی اور انیردھ اہنگا
(انانیت) کی علامات ہیں۔ مگر اس قسم کے خیال پہنچ راتر کے موجودہ ادب
میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ و شوکیشنا سنگھتائیں جو توتریہ میں منقول ہے۔ یہ
بتلایا گیا ہے کہ سنکشرن ارواح کی نگرانی کرتا ہے۔ پر دھیمن کو منونے یا فہن

۱۔ تمام شاستر سنکشرن کی تصانیف بتلائے گئے ہیں اور فنائے عالم کے وقت وہ ہی
کے اندر محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اہر بدھنیہ - ۵۵ -

۲۔ اہر بدھنیہ عجیسا باب ۹-۱۲ -

۳۔ ۵۵ ۱۸۔ پر دھیمن کو ویر بھی کہا گیا ہے۔

۴۔ دیو ہوں کے ان اعمال کے متعلق کئی طرح کے منضاد خیالات پائے جاتے ہیں۔ کچھ لکھی
متر۔ جو بھابا ۱۱-۲۰ اور شوکیشنا سنگھتائیں جیسی کہ توتریہ میں منقول ہوئی ہے۔

۵۔ ویدانت سوتر - ۱۱-۲-۲۲ - سنکریا شیہ

۱۷۱

بتلایا ہے اور انیروہ کے متعلق تو کچھ کہا ہی نہیں۔ لکشی تنتر کے چھٹے باب ۹-۱۲ میں کہا گیا ہے۔ کہ سنگرشن گویا واسدیلو کی روح۔ بدھنی اور من کی مانند پیدا کرنے والا تخلیقی عمل ہے۔ وشو کیشنا سنگشتا میں انیروہ کو نینتی وغیرہ کی مانند مشورہ (خالص اور غیر خالص مخلوقات) کا خالق مانا گیا ہے اور سنگرشن کو وہستی خیال کیا گیا ہے۔ جو فطرت سے اصول حیات کو الگ کر کے پرمین ہو گئی۔ لیکن اس پر بدھنہ میں پیش اور پیر کرنی کا انیروہ سنگرشن کے مرحلے پر نہیں بلکہ پرمین کے مرحلے پر شروع ہوتا بتلایا ہے اور انیروہ کو ستو اور اس کے تمام غبورات اور نمودوں کا نگران حال مانا ہے اس پر بدھنہ کی تعلیم کے مطابق لکشی ایشور کی طاقت ہے مگر اتر ناراین کے مطابق لکشی اور بھومی بدو ایشوری طاقتیں ہیں اور تو ترہ کی رو سے لکشی۔ بھومی اور نیلا۔ یہ تین طاقتیں ہیں۔ وگیندر۔ سنگشتا ۸۰۱۱ میں ان تینوں کو دیوی کی اچھا (خوش) کر یا (عل) اور ساکشات شکتی مانا ہے۔ سیتا آپند میں بھی ہم یہی تشریح پاتے ہیں اور اسے وہاں روایت دیکھنا اس سے متلازم کیا گیا ہے۔ وگیندر میں سدرشن کی ان آٹھ شکیتوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ کرنتی۔ شرئی۔ وجیا۔ شروہا۔ مہرتی۔ میدھا۔ دھرتی۔ کھشا اور ساترت سنگشتا کے نویں ادھیائے ۸۵ میں ہم وشنو کی شرئی و تساسے نمودار ہونے والی ان بارہ شکیتوں کا ذکر پاتے ہیں۔ لکشی۔ شیشی۔ دیا۔ ندر۔ کشتا۔ کانتی۔ سر سوئی۔ دھرتی۔ مہرتی۔ رتی۔ پٹی اور مٹی۔

پنج راتر کا کچھ حصہ تو ویدک نظام پر مبنی ہے اور کچھ حصہ تانترک تعلیمات پر۔ اس لیے یہ شاستر مغتروں کی مہرتی تاثیر کا منقذ ہے۔ یہ بات پہلے بھی چاہی ہے۔ کہ اس دنیا کا ظہور سدرشن شکتی سے ہوا ہے۔ اس لیے جملہ اشیائے عالم کی تمام قدرتی۔ جسمانی اور دیگر قسم کی طاقتیں سدرشن کے ہی ظواہر ہیں۔ نیز سدرشن کی طاقت خود کو تمام جامدار اور بے جان جسموں اور تہذیب و نجات کی شکل میں نمودار کر رہی ہے۔ جو شے بھی کچھ پیدا کرنے کے قابل ہے۔ اسے سدرشن کا ظہور ہی سمجھنا چاہیے۔

۱۷۱
۵۸
فنزوں کو بھی شعور غافل کی حیثیت میں دشمنوں کی ہمتی مانا گیا ہے۔ اس طاقت کا ظہور اولین گھنٹی کی طویل آواز کی مانند ہے۔ نادکھلا تاس ہے اور اسے صرف بڑے بڑے یوگی ہی محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا درجہ ظہور سمندر پر بلبلے کی مانند بند ہے۔ جو اسم اور اس کی طاقت کی عینیت ہے۔ جسے وہ ظاہر کرتا ہے۔ اس سے اگلا درجہ ظہور خارجی طاقت کا ارتقا ہے۔ جسے نامیہ آواز اور شد برہم کہا جاتا ہے۔ اس طرح حروف تہجی کی ہر ایک آواز کے ارتقا کے پہلو بہ پہلو اس خارجی طاقت کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ جو اس کا مثنی ہے۔ اس کے بعد اس پر بدھینہ میں بند و شکنتی سے مختلف قسم کے حروف صحیح اور حروف علت کا ظہور بیان کیا گیا ہے۔ چودہ گوشوں سے دشمنوں کی مار پیچ طاقت (کنڈلنی شکتی) کے رخص سے چودہ حروف علت نمودار ہوتے ہیں۔ یہ قوت اپنی دو لطیف طاقتوں کے ذریعے دنیا کی پیدا لیش و فنا کی موجب ہوتی ہے۔ اور جب طاقت مولادھار (محل اصلی) سے اٹھ کر ناف کی طرف آتی ہے۔ تب پشیشی کا نام پاتی ہوئی یوگیوں سے دیکھی جاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دل کے کمل کی طرف آتی ہوئی خلق میں سے سانی دینے والی آواز کی شکل میں گزرتی ہے۔ مختلف آوازوں کی طاقت سشنناٹری میں سے گزرتی ہے اس طریق پر حروف صحیح کی مختلف آوازیں قوت عالم کے ظہورات مختلفہ کے اصلی نمونے منظور ہوتی ہیں۔ اور پھر ان نمونوں کو شکنتی کے کئی طرح کے دیوتاؤں اور ننگرانی کنندگان کی علامات مانا گیا ہے۔ ان حروف تہجی کا مختلف ترتیبوں اور جماعتوں میں اکٹھا ہونا جسے کمل اور مکر بھی کہا گیا ہے مختلف طاقتوں کے مختلف قسموں کے اجتماع کی علامت ہو گا اور اس لیے ان حروف کا دھیان اور پوجا آن خارجی طاقتوں کو قابو میں لانے کا اثر رکھیں گے۔ جن کی یہ نمایندگی کرتے ہیں پس مختلف دیوتا

۱۔ کریشکتی کا سامر تھیہ۔ یوگ۔ پارمیشٹھ ہاتھیں اور نایا یوگ کے نام دیئے گئے ہیں۔

۱۲۷ ختروں کے مختلف چکروں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور پنچ راتر کے ادب کا سب سے بڑا حصہ ان ختروں کے ساتھ تعلق رکھنے والی رسوم۔ ان کی متعلقہ صورتوں کی تیاری اور ان کے ماتحت دیوتاؤں کے لیے مندروں کی تعمیر کا ہی ذکر کرتا ہے۔ نیز ان ختروں کے دھیان کو کئی طرح سے حفاظت کرنے والے اثرات والا بھی بتلایا ہے۔

۵۹ کتب تانترک کے معمولی طریق کے مطابق اس پر مدھنیہ جسم کے نظام مادی کو بھی بیان کرتی ہے۔ تمام پٹھوں کی جڑ (کنڈ) عضو تناسل سے چھ انچ اوپر بتلائی گئی ہے یہ مقام میضوی شکل کا۔ چار انچ لمبا چوڑا۔ چربی۔ گوشت۔ خون اور ہڈی سے مرکب بتلایا ہے۔ عضو تناسل سے ٹھیک دو انچ نیچے اور مقعد سے دو انچ کے فاصلے پر ایک مقام ہے جسے شریر مدھنیہ (جسم کا وسط) یا صرمن مدھنیہ (وسط) کہا جاتا ہے۔ اس کی شکل ذوالربعۃ الافلاک کی سی ہے۔ اسے آگنی منڈل بھی کہتے ہیں۔ ناڑیوں (اعصاب) کی جڑ کے مقام کو ناجھی چکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس چکر (پے) کے بارہ ارے ہیں۔ ناجھی چکر کے ارد گرد کنڈلینی (مار صورت) ہے۔ اس کے آٹھ منہ ہیں اور یہ اپنے جسم کے ذریعے سشنا ناڑی کے سوراخ کو جسے برہم زندھر کہتے ہیں۔ بندر کہتی ہے اس چکر کے مرکز میں المہشا اور سشنا دو ناڑیاں ہیں۔ سشنا کی مختلف اطراف میں یہ ناڑیاں ہیں۔ کہنو۔ ورن۔ ییشونی۔ پنگلا۔ پوشتا۔ پیاسونی۔ رسوئی۔ شنگھی۔ گاندھری۔ ایڑا۔ مہتی۔ جھوا۔ دیشوودرا۔ لیکن یہ ہمیت مجموعی جسم میں کل ۷۲۰۰۰ ناڑیاں ہیں۔ ان میں سے ایڑا۔ پنگلا اور سشنا سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ جس طرح کڑی اپنے جالے میں رہا کرتی ہے۔ اسی طرح روح بھی پران (قوت حیات) کے ساتھ تعلق رکھتی ہوئی ناجھی چکر میں رہتی ہے۔ سشنا پانچ سوراخ رکھتی ہے

۱۔ اہر مدھنیہ سنگھتا۔ تیسواں باب۔ ۱۱۔ یہ بیان شاکت ختروں کے اس بیان سے مختلف ہے جس کے مطابق کنڈلینی وسط جسم سے نیچے رہتی ہے۔

ان میں سے چار کی راہ سے تو خون چلتا ہے مگر باقیوں سرکڑی سوراخ کو کڈھنی بائیل کے جسم نے روک رکھا ہے۔ دوسری ناڑیاں نسبتاً چھوٹی ہیں اور جسم کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایڑا اور پنگلا کو جسم کے سورج اور چاند کی مانند سمجھا جاتا ہے۔

جسم کے اندر دس دایو یا زندگی کی توانائے محرک ہیں۔ پران۔ اپان۔ سمان۔ اُدان۔ دیان۔ ناک۔ کورم۔ کرکر۔ دیودت۔ دینچنے۔ پران دایو ناہی چکر (چرخ ناف) میں رہتی ہے۔ مگر یہ خود کو دل منہ اور ناک میں ظاہر کرتی ہے۔ اپان دایو مقعد۔ عضو تناسل۔ رانوں۔ ٹانگوں۔ شکم۔ خیموں۔ حصہ کمر۔ آنٹوں میں رہتی ہوئی فی الواقع جسم کے سفلی مقامات کے امتسام افعال کو نبھاتی ہے۔ دیان دایو آنکھوں۔ کانوں۔ پاؤں کی انگلیوں۔ ناک۔ حلق اور ریڑھ کی ہڈی میں مقام رکھتی ہے۔ اُدان دایو ہاتھوں میں کام کرتی ہے اور سمان سارے جسم میں رہتی ہوئی غالباً عام دوران خون کی موجب ہوتی ہے۔ پرانوں کا کام سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھنا ہے۔ دیان کسی شے کی طرف گھوم کر جانے اور اس سے پرے ہٹنے کا کام چلاتا ہے۔ اُدان کا کام جسم کو اوپر اٹھانا یا نیچے کرنا ہے اور سمان کا کام جسم کا تغذیہ اور نشو و نما ہے۔ ناک دایو تنہی اور تھلنے لانے کا کام کرتی ہے اور دیودت نمیند لاتی ہے و قس علیٰ ہذا۔ ناڑیوں کی صفائی کے لیے ایڑا کے ذریعے ایک سے سولہ تک کی گنتی تک لمبے لمبے سانسوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس اثنا میں کسی نہ کسی قسم کا دھیان بھی لگائے رکھنا چاہیے اس کے بعد یوگی کو پھر وحی ہو پنگلا کی راہ اسے اندر لانی چاہیے اور اتنی دیر تک ہی اسے روک رکھنا چاہیے۔ پھر اسے اپنا سانس ایڑا کی راہ سے باہر نکالنا واجب ہے۔ اسے تین ماہ تک ہر روز تین بار اس عمل کی مشق کرنی چاہیے اور ہر بار اسی طرح

۱۔ اہر بدھینہ سنگھتا۔ تیسرا باب۔ ۳۳۔ ۳۴۔ یہ مقامات اور افعال شاکت تنتر اور آیورید کے بیانات سے مختلف ہیں۔

بابت

تین دفعہ سانس کو اندر باہر لینا واجب ہے۔ ایسا کرنے سے اس کی ناٹیاں صاف ہو جائیں گی اور وہ سارے جسم کے پرانوں پر من کو مجتمع کرنے کے قابل ہوگا۔ پرانا یا م کے عمل میں جب وہ ایڑا کی راہ سے اندر کو سانس لے۔ تو وہ سانس اس قدر طویل ہو کہ ایک سے سولہ تک گنتی کی جاسکے۔ تب اسے سانس کو جہاں تک ہو سکے اندر روک کر خاص منتر پڑھیاں جانا چاہیے۔ اور پھر سانس کو پنگلا کی راہ سے اسی طرح ہی ایک سے سولہ تک کی گنتی کے وقت تک آہستہ آہستہ باہر نکالنا ہوگا۔ اس کے بعد سے پنگلا کی راہ سے اندر سانس لے کر۔ روک کر ایڑا کی راہ سے باہر خارج کرنا ہوگا۔ بالآخر بیچ سانس اندر روک رکھنے کے عمل (کنھک) کی مدت بڑھانی چاہیے اور اسے دن میں سولہ بار پرانا یا م کی شق کرنی واجب ہے۔ پرانا یا م اسی عمل کا نام ہے۔ اس کی مدد سے یوگی سادھی لگانے کے قابل ہو سکتا ہے اور سادھی کے ذریعہ وہ تمام سدھیاں (کراماتی طاقتیں) حاصل کر سکتا ہے۔ جو منتروں کے چکروں پر دھیان کے ذریعے قابل حصول ہیں۔

مگر ناٹیوں کی شدھی (تذکیۃ اعصاب) کی خاطر مذکورہ بالا شق شروع کرنے سے پہلے آنسو (نشست کی طرزوں) کی شق کرنی واجب ہے۔ جن میں سے چکر۔ پدم۔ کورم۔ میور۔ گلٹ۔ ویر۔ سواستیکا۔ بھدرہ۔ سنگھ۔ مکت۔ گوکھ کا ذکر ابھریہ دھینہ میں کیا گیا ہے۔ ان آنسو کی شق یوگی کی صحت کو بڑھاتی ہے۔ لیکن جب تک یوگ کے روحانی پہلو کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ ان جمائی مزا دلات کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یوگ کے معنی جیو آتما اور پر ماتما کے ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ برتر بن حقیقت کو پانے کے لیے ابھریہ دھینہ میں دو طریقے مذکور ہوئے ہیں۔ ایک طریقہ تو آتم سمرپن یا ہر دیاک ہے۔ اس میں خود سپردگی یا نفس کشی کے ذریعے منتروں کی مدد سے بطور کسی ایک دیوتا کے اس کی بعض طاقتوں پر دھیان لگایا جاتا ہے اور دوسرا طریقہ یوگ کا ہے۔ ابھریہ دھینہ کی تعلیم زیادہ تر پہلے طریق کے متعلق ہے۔ وہ صرف ایک باب میں دوسرے طریقے کو

۶۱

بیان کرتا ہے۔ رو میں بھی دوستم کی ہیں ایک وہ جو پر کرتی کے زیر اثر ہیں
 اور دوسری جو اس کے احاطہ اثر سے باہر ہیں۔ کرم اور یوگ کے ذریعے
 ذات برترین کا اصل تیسرا آسکتا ہے۔ کرم بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو خواہشات
 کا نتیجہ ہے اور دوسرا ترک خواہشات کا (پر اور تک اور نرو تک)۔ ان میں سے
 دوسرا ہی نجات کی طرف لیجا سکتا ہے۔ جب کہ پہلی قسم کا کرم خواہشات
 کے پورا ہونے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ پرانا لطیف (سوکشم) ساری کل (سروگا)
 سب کا سہارا (سرو بھرت)۔ عین علم (گیان روپ)۔ بے ابتدا و بے انتہا
 رانادی اور اننت)۔ غیر متغیر (ادکار) ہے۔ وہ کوئی خواہش علیہ و آلیہ
 نہیں رکھتا اور اس کا کوئی خاص یا عام نام نہیں ہے اس کا نہ کوئی رنگ ہے
 اور نہ صفت۔ لیکن اس پر بھی وہ سب کچھ جانتا ہے۔ سب کے اندر موجود ہے
 وہ بذات خود مندور ہے مگر اس پر بھی حکمت و جدانی کے ذریعے قابل رسانی ہے۔
 وہ سب کا محافظ ہے۔ وہ یوگ جس کے ذریعے جو آتما کا پر ماتما کے ساتھ
 وصال ممکن ہے۔ آٹھ انگ رکھتا ہے۔ یم۔ نیم۔ آسن۔ پرانا یا م پرتیا ہار
 دھارنا۔ دھیان۔ سادھی۔

ان میں سے یم سے مراد ستیہ (سچی اور بھلے کی بات کہنا)۔ دیا
 (سب کے دکھ میں دکھی ہونا)۔ دھرتی (خطے کی حالت میں بھی اپنے
 فرض پر مضبوطی کے ساتھ چمے رہنا۔ شونج (جبلہ) اس کا راہ نیکی کی طرف
 میلان)۔ برہم چریہ (اتقائے شہوت)۔ کشا (غصہ اور اشتعال پیدا کرنے والے
 حالات میں بھی پرستون رہنا)۔ کر جو (خیالات)۔ الفاظ اور اعمال کی
 موافقت۔ متا ہار (غیر ممنوع غذا کھانا)۔ اسیتہ (دوسروں کے دھن
 کا لالچ نہ ہونا)۔ اسنا (لفظ)۔ خیال یا عمل کے ذریعے کسی کو ضرر پہنچانے
 سے اجتناب)۔ اور مندرجہ ذیل نیم بیان کیے گئے ہیں (۱) سدھانت قشرون

۱۔ یہاں جو فہرست دی گئی ہے وہ پانچل سے مختلف ہے وہ اہنا ستیہ۔ اسیتہ برہم چریہ
 اور اپری گرہ کویم بتاتا ہے۔ دیکھو یوگ سوتر ۱۱۔ ۳۰۔

(ویدانت شاستروں کو سننا)۔ دان (جائز طور پر کمائی ہوئی چیزیں عطا کرنا)۔
 متی (شاستر کے احکامات میں عقیدت)۔ ایشور پوجن (بھگتی کے ذریعے
 ۶۲ وشنو کی پرستش) سنوٹش (جو کچھ میسر آئے اسی پر قانع رہنا)۔ تپ
 (ریاضت)۔ آستیکہ (یہ ایمان کہ انتہائی حقیقت کا پتا صرف ویدوں
 کی راہ سے لگ سکتا ہے)۔ ہری (افعال ممنوعہ کے ارتکاب میں شرم
 محسوس کرنا)۔ جپ (مفتروں کو جینا)۔ درست (مرشد کے بتلائے ہوئے
 مسلک کی قبولیت)۔ اگرچہ یہاں یوگ کے معنی جو آتما اور پرما آتما کے
 ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ اہر بدھنہ یا تجل کے یوگ انوشاں اور اس
 کے تصور یوگ سے جو کہ کوائف نفسی کو ڈبانا (چٹ برتی نیرودھ) ہے
 بے خبر نہ تھا۔

اہر بدھنہ کی رائے میں پرما سے مراد کسی شے کو جیسی کہ وہ
 فی الواقع ہے۔ صاف طور پر جاننے کے ہیں۔ (نیتھارتھ اودھارن)۔
 اور جس ذریعے وہ شے جانی جائے۔ اسے پرمان کہتے ہیں۔ اور جس بات
 کو انسان کے لیے مفید سمجھ کر پرمانوں کے ذریعے جاننے کی کوشش
 کی جاتی ہے۔ اس کا نام پرمان ارتھ ہے۔ یہ پرمان ارتھ دو طرح کا ہے
 ایک وہ جو بالکل ہی اور انتہائی طور پر مفید ہے اور دوسرا وہ جو بالواسطہ
 اس کی طرف لے جاتا ہے۔ انھیں بہت اور سادھن کہا جاتا ہے۔ ایشور
 کے ساتھ وحدت جو انتہائی درجے کی مسرت بخش ہے۔ بہت کمی جاتی ہے
 اس کی طرف جانے کے لیے دورا ہیں ہیں۔ دھرم اور گیان۔ گیان
 بھی دو قسم کا ہے ایک بلا واسطہ ودان (ساکشا کار) اور دوسرا

۱۔ اہر بدھنہ سنگتھا صفحہ ۲۳ تا ۳۰ یہ فہرست بھی پانچ کے بتلائے ہوئے
 پانچ نیروں شوچ۔ سنوٹش۔ تپ۔ سوادھیائے اور ایشور پر فی دھان سے
 ممکن ہے۔ یکھ یوگ سوتر ۲۔ ۳۲۔

۲۔ ایضاً ۱۳-۲۸

بالواسطہ اور استدلالی (پروکش)۔ دھرم گیان کا ذریعہ ہے اور یہ بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو سیدھا ایشور کی پرستش میں لگتا ہے اور دوسرا جو بالواسطہ ایشور پوجا کی طرف لے جاتا ہے۔ ایشور کے سامنے خود سپردگی اور نفس کشی کا طریقہ بالواسطہ دھرم ہے اور یوگ کا وہ طریقہ جس پر چل کر یوگی براہ راست بھگوان کا دیدار حاصل کرتا ہے۔ براہ راست دھرم ہے۔ اور یہی بالواسطہ دھرم ہی پنج راتر کے ادب میں ساتوت شاسن کے عنوان سے سکھلایا گیا ہے۔ سائنکھ کے مسلک پر چل کر انسان بھگوان کا صرف بالواسطہ علم ہی حاصل کر سکتا ہے لیکن یوگ اور ویدانت کے ذریعے پر ماتما کا براہ راست کشف حاصل کیا جاسکتا ہے اور جس طرح دھرم۔ ارتھ اور کام کو کوشش سے حاصل کیا جاسکتا ہے اسی طرح موکش (نجات) بھی کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ دھرم۔ ارتھ اور کام باہمی طور پر ایک دوسرے کے لیے معاون ہوتے ہیں۔

نیرھوان باب

آروار

آرواروں کے تاریخ وار سلسلہ واقعات

—

بھاگوت پیران کے گیارہ حصوں سکندھ ۵ - ۳۸ - ۴۰ میں پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وشنو کا ایک بڑا بھکت (عابد) دکن میں تاملیر میں کرتا مالا (ویگنی) - پیاسٹونی (پلر) کا ویری اور ہماندی (پیریر) کے کناروں پر

۱۔ اس کے یہ معنی ہیں - کہ بھاگوت پیران اپنی موجودہ صورت میں غالباً آروار کے عروج کے بعد لکھا گیا ہوگا۔ یہاں جس شلوک کی طرف اشارہ دیا گیا ہے۔ اسے دیکھنا تھا نے اپنے رہمیر تریہ - سار میں نقل کیا ہے۔ مگر پرنامرت (باب ۷۷) تین اور وشنو سنوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو آروار سے پہلے ہو گئے ہیں۔ ان کے نام (۱) کا سارپوگی جو جوکانشی میں پیدا ہوا (۲) بھوت یوگیندر جس نے فی پور میں جنم لیا (۳) بھرات یوگیندر جسے بہت اور جہار یہ بھی کہا جلتا ہے اور جو وشنو مکتی کا اوتار ہوا ہے۔ یہی رشی تھے۔ جنہوں نے پانچ وشنو سنکار تجویز کیے تھے۔ انہوں نے اس وشنو مسلک کی تبلیغ کی تھی۔ جس سے بھکتی کو

نمودار ہوگا۔ اس کا جاننا خالی از لہجی نہ ہوگا کہ آروار نام آرواہ مذکور کی آروار بابٹ
 تاسر پیری دیس میں پیدا ہوئے تھے۔ پیری آروار۔ اور اس کی متبنہ دختر
 آنڈال کرت مال میں۔ یا میگی آوار۔ بھومت آروار بیٹی آروار اررترو۔
 مارشی پران پیا سونی میں۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈی آروار۔ تروپان آروار۔
 ترو مانگی آروار کا پیری اور پیری آروار اور کل شیکھر پیر و مال جہانویس میں
 پیدا ہوئے تھے۔ بھگوت ہاتھیہ میں ہم ایک روحانی کتھا پڑھتے ہیں
 کہ بھگتی ایک دکھیا عورت کا نام ہے جو دراوڑ دیش میں پیدا ہوئی تھی
 کرناٹک اور مہاراشٹر میں دکن بلوچ کو بھیجی اور اس نے اپنے دولٹوں
 گیان اور ویرا گئیہ کو ساتھ لے کر گجرات اور شمالی ہند میں سے ہو کر
 برتدین کا رخ کیا۔ ان صوبات کے باعث جن میں سے انھیں
 گزرنایا۔ ان کے دونوں لڑکے وفات پا گئے۔ اس روحانی کتھا سے
 کہ ان کے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھگوت پران کی ہدایات کے مطابق
 جنوبی ہند کو ملک بھگتی ایک بڑا گڑھ مانا جاتا تھا۔
 آروار لوگ دکن کے قدیم ترین دستونست ہو گزرے ہیں۔
 ان میں سے سارو یوگی یا پوئے گئی آروار۔ پوت یوگی یا بھوت آروار۔
 ہمد یوگی یا بیٹی آروار اور بھگتی سار یا ترو مریشی پران سب سے پہلے
 ہوئے ہیں۔ نام آوار یا شٹھ کوپ۔ مذکور کیوی آروار کل شیکھر پیر و مال۔
 وشنو جتن (یا پیری آروار) اور گوڈھا (آنڈال) ان کے بعد ہوئے
 اور بھگت تانگھیر برنو (ٹونڈراڈی۔ پوڈی آروار)۔ یوگی واہ (تروپان
 آروار) اور پھر کال (ترو میگی آروار) سب سے پیچھے ہوئے ہیں۔ ہدایتی
 تاریخ جو قدیم ترین آروار سے منسوب کی جاتی ہے۔ ۴۲۰۳ ق۔ م ہے۔ ۶۴

تقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ آموغیرہ کے ساتھ پاگل کرنے والی ہستی بتلایا گیا ہے۔ انھوں
 نے اپنے وعدہ آخر پر جذبات کو تین کتابوں میں زبان تامل میں سنظروں میں بیان کیا ہے۔
 یہ بھکت مودو۔ واسار یا مودو یوگی کے ناموں سے بھی مشہور ہیں۔

باہل

اور سب سے آخری آروار کا زمانہ ۶۰۲ ق۔ م ہے۔ اگرچہ اس مضمون کے متعلق زمانہ حال کی تحقیقات بتلاتی ہے۔ کہ وہ زمانہ ساتویں یا آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے کا نہ تھا۔ آرواروں کے متعلق روایتی اطلاعات مختلف کتب کو مگورو پر میرا سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ گرو پر میرا کی رو سے بھوتت۔ پونگیٹی اور پٹی آروار دشنو کے گدا۔ شنگھ۔ نندک کے اوتار تھے اور اسی طرح کدن ملائی۔ نیلائی بھی۔ جبکہ ترو ماٹیشائی پران کو دشنو کے چکر (حیرخ) کا اوتار مانا جاتا ہے۔ نام آروار دشو کیشنا کا اوتار تھا اور کل شیکھ پریر مال دشنو کے کوستھ کا۔ اسی طرح پیری آردار۔ ٹوندرادی پوڈی آردار اور ترو میٹی آروار بالترتیب دشنو کے گرڈ۔ ون مالا اور شارنگ کے اوتار تھے۔ آخری اوتار ترو بان آروار تھا۔ آندال۔ پیر آروار کی جتنی لڑکی تھی۔ اور مدھر کوئی آروار جو نام آروار کا شاگرد ہوا ہے۔ آروار سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب کے سب احاطہ انداز کے تمام علاقوں سے نمودار ہوئے تھے۔ ان میں سات برہمن۔ ایک کشتری۔ دو شودر اور ایک پنر کی بیچ ذات سے تھا۔ گرو پر میرا آرواروں کے سوانح حیات بیان کرتی ہوئی وہ قبل از مسیح خیالی تواریخ بتلاتی ہے۔ جبکہ انھوں نے عروج حاصل کیا تھا۔ گرو پر میرا کے علاوہ افراد آروار پر جدا جدا رسالجات لکھے ہوئے ملتے ہیں۔ جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ترین ہیں۔ (۱) دویہ سوری چرت مصنفہ گرڈواہن پنڈت جورا ماخ کا ملخص تھا۔ (۲) گرو پر میرا پر بھادرم۔ جسے پنپ۔ اڈا گیا پر مال جانی یار نے دویہ سوری چرت کی بنا پر مینی یاڈلا کی طرز پر سنسکرت اوتارال کی آمیزش ہے۔ لکھا ہے (۳) پیریا۔ ترو۔ ٹڈلی اڈیوا مصنفہ آمبی لائی۔ کانڈادی پن۔

نہ۔ جنوبی ہند میں دشنوت کی ابتدائی تاریخ (انگریزی) مصنفہ ایس۔ کے۔ آیا نگر صفحہ ۴-۱۳۷
مہر۔ آر۔ جی جہنڈا کر کی تصنیف انگریزی۔ دشنوت شہسوت اور دیگر چھوٹے چھوٹے مذہبی فرقہ جات صفحات ۶۸-۶۹

تامل میں نوشتہ۔ (۱) اپدیش رتن مالائی تامل زبان میں مانوال نامنی کی نوشتہ۔ اس میں آرواروں کی فہرست بھی دی گئی ہے (۵) یتیندر پرون پر بھاوم مصنفہ پلائی لوک چاریر۔ آرواروں کے متعلق اطلاعات کا ایک اور ماخذ کتب آروار کی مشہور کلیات ہے۔ جس کا نام نل آروا ووتہ پر بھاوم ہے۔ ووتہ پر بھاوم پر شرح اور ترو داے سوکری مصنفہ نام آروار کی کلیات میں سکے ہیں۔ علاوہ ازیں ہمارے پاس احاطہ مدارس میں مختلف مقامات پر کتبوں کی شہادت بھی موجود ہے۔

۶۵ من والا نامنی اپنی تصنیف یتیندر پرون پر بھاوم میں کہتا ہے کہ سب سے قدیم آرواہی پٹی آروار بھوت آروار۔ پونگنی آروار اور ترودریشانی پران نے پالوؤں کے عہد میں جو چوتھی صدی عیسوی میں کاٹی گئے تھے۔ عروج پایا تھا۔ اور پروفیسر ڈبریل لکھتا ہے کہ مای جو بھوت آروار کا وطن ہے۔ نرسنگھ وامن سے جس نے اس شہر کی ساتویں صدی کے وسط میں بنا ڈالی تھی۔ پہلے موجود نہ تھا۔ نیز ترو مانگینی آروار نے کاٹی گئے اس دشنامندر کی تعریف و توصیف کی ہے جسے پریشور وامن ثانی نے آباد کیا تھا۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آروار سنتوں نے آٹھویں صدی بعد از مسیح میں عروج حاصل کیا تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے۔ جس میں کولا اور پانڈیا کے علاقوں میں دشنامندر پھیل رہا تھا اور شکر کا اودیت مت بھی جاری تھا۔

روایتی بیانات کے مطابق نام آروار کاٹری کا لڑکا تھا۔ وہ پانڈیا حکومت کے ماتحت ایک اعلیٰ منصب پر عمتاز تھا۔ اور خود ہی سکرمی مارن۔ پیرانگشا۔ شٹھ کوپ کے ناموں سے مشہور تھا۔ اس کا شاگرد مدھو کوئی آروار تھا۔ اور اس کی پیدائش تیرتھر گریں ہوئی تھی۔

۱۔ سربراہانیا کے لیکچرر۔ ازمر حوم ٹی۔ اے۔ گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳۔

۲۔ سربراہانیا ایر کے لیکچرر۔ ازمر حوم ٹی۔ اے۔ گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳۔

باب

۳۸ء۔ یہ راجا پرائٹک کا زمانہ تھا۔ اس کا اترنتری ماڑ کا بیٹا تھا جو مدھ کوئی آردوار کے نام سے بھی مشہور تھا۔ دوسرا کتبہ جہان جدیہ یان کے عہد کا ہے۔ کلی سمت ۳۸۷ء۔ شکرے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ تقریباً وہی سال ہے جب کہ پرائٹک پاٹیا تخت نشین ہوا تھا۔ اس کے باپ نے شکرے کے قریب انتقال کیا تھا۔ ماڑا نکاری اترنتری کے عہدے پر برابر فائز رہا۔ نام آردوار کا نام کاری مارن بتلاتا ہے کہ اترنتری کاڑی اس کا باپ تھا۔ یہ نتیجہ گرد پر سپرا کے اندراجات کے عین مطابق ہے۔ گوپی ناتھ راؤ کی جمع کی ہوئی یہ دوسری کئی شہادتیں بتلاتی ہیں کہ نام آردوار اور مدھ کوئی آردوار نے آٹھویں صدی کے خاتمے اور نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ پایا تھا۔ کل شیکھر پیروال نے بھی غالباً نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ پیری آردوار اور اس کی لڑکی انڈال غالباشری ولیمہ ویلو کے مہمصر تھے۔ جس نے نویں صدی کے وسط کے قریب شہرت پائی تھی۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈیتی آردوار۔ نیرو مانگئی آردوار اور تروپان آردوار کا ہم عہد تھا۔ ترو مانگئی آردوار نے پتو ملا کے جمل جنگ کا ذکر کیا ہے۔ یہ راجا ۷۷۷ء اور ۷۷۹ء کے درمیان حکمران تھا۔ یہ آردوار اس زمانے سے پہلے موجود نہ تھے۔ لیکن نیرو مانگئی آردوار کا بیٹی میں دشمنی کی حد و ثنا کرتا ہوا ویرمیگھا پلو کا ذکر کرتا ہے جس نے غالباً نویں صدی میں عروج پایا تھا۔ اس لیے ہم فرض کر سکتے ہیں۔ کہ نیرو میگھی تقریباً اسی زمانے میں گزرا ہے۔ جناب۔ ایس۔ کے۔ اینگر کی رائے کے مطابق آردوار سینتوں نے آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدائی نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی رائے ہے کہ

۲۶

ابن کل شیکھر پیرو مال تقریباً بارہویں صدی کے وسط میں ہوا تھا۔ وہ ٹراونکور کا راجا تھا۔ اس نے اپنی تصنیف کمند مال میں بھاگوت پران کے گیارہویں سنگندھ سے (۱۱-۲-۳۶) سلوک بھی نقل کیا ہے۔ سنہ ۱۱۳۱ء اور ۱۱۵۱ء کے درمیان گزرا ہے کل شیکھر انک پر فتح پائی تھی۔ اور کل شیکھر پیرو مال اور کل شیکھر انک کو ایک ہی جان کر بھنڈا کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کل شیکھر پیرو مال بارہویں صدی عیسوی کے وسط میں ہو گزرا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں۔ راؤ اسے نویں صدی کے آغاز میں جگہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس نے سر۔ آر۔ جی بھنڈا کر کی دوسری آراء کی طرف توجہ نہیں دی۔ بھنڈا کر کا خیال ہے کہ سب سے ابتدائی اردو تقریباً پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں ہوئے ہیں اور اس کی رائے میں گرو پر میرا میں بتائی ہوئی آرواروں کی قدامت قابل اعتبار نہیں ہے۔ آئنگر نے بھنڈا کر کے خلاف جو بڑے بڑے اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کل شیکھر پیرو مال اور کل شیکھر کو شخص واحد خیال کرتا ہے۔ آروار کی تصانیف تامل زبان میں لکھی گئی تھیں۔ اور ان میں جواب دستیاب ہوئی ہیں۔ وہ رامانج یا ناتھ منی کے وقتوں میں لکھی گئی تھیں یہ کلیات جس میں چار سہرا نہجمن موجود ہیں۔ نال آیرا دویت پر بندھم کہلاتی ہے۔ لیکن کم از کم اس کا ایک حصہ کروٹلون یا کرتھما نے لکھا ہے جو رامانج کا شاگرد تھا اور اس کے ایک حملے میں رامانج کا بھی ذکر آتا ہے۔ اس کلیات میں آرواروں کا

۱۔ اس حصے کا نام بالاسنج مرند آدمی ہے۔ یہاں آردواروں کا یہ سلسلہ بلایا ہے۔ پانی گئی آردوار۔ بھوتہ آردوار۔ پیچی آردوار۔ تروپان آردوار ترو مشافی ایران۔ ٹنڈر آدمی پوڈی آردوار کل شیکھر۔ پیری آردوار۔ آندال۔ ترو مٹیگی آردوار گگر

جس سلسلہ بتلایا گیا ہے وہ مذکورہ بالا گرو برہمپرا کے بتلائے ہوئے
 سلسلے سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نام آردوار کا نام نہ دیتے ہوئے
 اس پر الگ بحث کی گئی ہے۔ پھر دیکھئے پلان جو رامانج کا بادیا نہ
 جانشین ہو گذرا ہے اور جس نے نام آردوار کی تصنیف ترو دوائے موزی
 پر شرح لکھی ہے ایک شلوک میں آردواروں کے نام بیان کرتا ہوا
 آندال کو چھوڑ گیا ہے۔ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ رامانج کے
 وقت کل شیکھر کو آردوار مانا گیا تھا۔ وینکٹ ناتھ کی (چودھویں صدی)
 کی فہرست میں جو اس کے تال پر بندھم میں دی گئی ہے۔ آندال
 اور مذکور کوئی آردوار کے سوا باقی تمام آردواروں کے نام لئے جاتے ہیں۔
 نیز پربندھم میں وڈکائی مکت کے مسلسل گرووں کی بھی فہرست
 موجود ہے۔ جو رامانج سے شروع ہوتے ہیں۔

کل شیکھر اپنی تصنیف مکند مال میں لکھتا ہے کہ وہ کوئی (پرائی یور
 دارا سلطنت کو لا)۔ کڈل (مدورا) اور کوٹکوکارا جاتھا ترو دوائے موزی
 کا باشندہ ہونے سے وہ پانڈیا۔ اور کولا کے دارالحکومتوں اور مدورا
 اور تیرے یودکارا جا ہو گیا۔ سنہء کے بعد جبکہ کولا کے راجا
 پیرانٹیک کو برتری حاصل ہو گئی تھی۔ اور کولا کا دار الخلافہ تیرے نور
 کی بجائے تھیر میں تھا۔ تب کولا اور پانڈیا سلطنتوں کے ادھر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - وینکٹ ناتھ اپنی کتاب پر بندھ سار میں آردواروں
 کا سب سے ذیل سلسلہ بیان کرتا ہے برہمی گئی آردوار۔ بھوت آردوار۔ پٹی آردوار۔
 تیرا مڑشائی پیران نام آردوار۔ مذکور کوئی آردوار۔ کل شیکھر۔ پیری آردوار۔ آندال
 ٹوٹھی۔ اڈی پوٹھی آردوار۔ پوان آردوار۔ ترو میگئی آردوار۔
 سلم۔ رامانج کا گرو پیر یا نبی تھا۔ اس کے بعد الونڈر۔ مصلیٰ نبی۔
 تیکونڈر۔ ناتھ نبی۔ شٹھ کوپ۔ دیشو کشینا (سنیائی تھن) جہاں کشی اور وٹونہ ہوتے۔
 ہند کی ابتدائی تاریخ مصنفہ آملر۔

علاقہ ٹراونکور (کیرلا) کا غلبہ نامکن ہو گیا تھا۔ یہ بات یا تو عظیم خاندان یا
 پلو کے راجا نرسنگھ ورن اول (سنہ ۱۰۰۰ء) سے پہلے اور یا راجا جندی ورن اول
 (سنہ ۱۰۰۰ء) اس خاندان کے زوال کے بعد ہی ممکن تھی اگر ترونگی آروار
 کو جو ویر میگھ کا ہم عصر تھا۔ آخری آروار مان لیا جائے تب کل شیکھر
 کا زمانہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی ہو گا۔ لیکن گویا ناتھ راو کل شیکھر
 کی ایک عبارت کے یہ معنی لیتا ہے کہ اس میں کل شیکھر کے ذریعے
 پلور آج کی بھکت اور موت کا اشارہ موجود ہے اور وہ اس راجا
 سے مراد پلور راجا دنتی ورن (تقریباً ۱۰۲۵ء) لیتا ہوا خیال کرتا ہے کہ
 اس نے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔
 بہر حال بھنڈارکر کا یہ خیال کل شیکھر اور کل شیکھر انک (سنہ ۱۰۵۰ء) ایک
 ہی راجہ کے نام ہیں۔ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ ایک کتبہ مورخہ ۱۰۸۰ء
 کل شیکھر کی تصنیف تیتز و متریل کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ اینگر مزید براں
 بیان کرتا ہے کہ کندمالاکے کئی ایک نسخہ جات میں بھاگوت پران
 کا وہ حوالہ جس کا بھنڈارکر نے ذکر کیا ہے تلاش کرنے سے پایا ہی
 نہیں گیا۔ اس لیے ہم بھنڈارکر کے اس خیال کو کہ کل شیکھر نے باجھویں صدی
 میں فروغ پایا تھا۔ صاف طور پر مسترد کر سکتے ہیں۔

جنوبی ہند کے مونیمن اور ماسہ بن علم کتبات کے درمیان نہ
 صرف مختلف آرواروں کے تاریخ دار سکھ کے متعلق مناقشہ جاری ہے
 بلکہ پہلے اور آخری اور ان کے درمیانی آرواروں کی تاریخ کے متعلق
 بھی۔ چنانچہ جب آئیگر پہلے چار آرواروں کو دوسری صدی عیسوی میں
 جگہ دینا چاہتا ہے۔ گویا ناتھ انھیں ساتویں صدی کے وسط میں
 فروغ یافتہ خیال کرتا ہے۔ علاوہ انہیں آئیگر جبکہ نام آروار کو چھٹی صدی

۱۔ یہ پہلے جلا آروار ہیں۔ پٹی آروار۔ بھوت آروار۔ پٹی گئی آروار۔
 تروٹیشانی پران۔ ان میں سے پہلے تین کو شری دیشنوگ مل آروار کہتے ہیں۔

کے وسط میں جگہ دیتا ہے۔ گوپی ناتھ اسے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں گدرا ہوا سمجھتا ہے۔ اور جبکہ آئیگر ساتویں صدی کے وسط میں آردواروں کی تاریخ کا خاتمہ خیال کرتا ہے۔ گوپی ناتھ راوگل شیکھر کو ۱۰۵۰ء میں۔ پیری آردوار کو تقریباً اسی زمانے میں یا کچھ سال بعد میں اور ٹونڈا ڈی پوڈی آردوار۔ اتروٹنگی آردوار۔ تروپان آردوار (جو ہم عصر گندے ہیں) کو ۱۱۳۰ء کے لگ بھگ گزرنے ہوئے سمجھتا ہے۔ مناقشہ کے ہر دو پہلوؤں کا جن کی پوری تفصیل یہاں نہیں دی جاسکتی۔ مقابلہ کرنے کے بعد مجھے گوپی ناتھ کی پیروی ہی درست معلوم ہوتی ہے اور میں تو یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ پہلے چار آردواروں کے سوا باقی آردوار کوئی سلسلہ دُفایج نگاری نہیں رنٹھے کیونکہ ان میں سے اکثر تو بہت قریبی ہم عصر تھے۔ اور ان کی تاریخ ساتویں صدی کے وسط سے لے کر نویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے عرصے کے اندر ہی شروع اور ختم ہوتی ہے۔

آردوار سے مراد وہ شخص ہے جو ایشور کا ودانی علم رکھتا ہوا اسی کے دھیان میں متغرق رہتا ہے۔ کتب آردوار وشنو کے لیے شدید اور عابدانہ محبت سے لبریز ہیں۔ اسی محبت کے چٹنے سے ہی بعد میں منظم ملک پرستی کا ظہور ہوا ہے۔ آردواروں اور آریگوں میں جن کے متعلق ہم بعد میں بتلائیں گے۔ یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ جبکہ آردوار لوگ برہم کے اگشت و جدانی اور شخصی طہ پر اس کی رحمت سے بہرہ ور تھے۔ آخر الذکر صرف کتب آردوار کی بنا پر نظام فلسفہ قائم کرنے والے علما تھے۔ پوٹنگی بھوت اور پٹی نے ترو وندادی نے ایک سوشلوک کی تین تفصیل لکھی ہیں۔

۱۔ ہم نمونے کے طور پر ترو وندادی کا ایک حصہ عبارت پیش کرتے ہیں۔
 ”میں نے پریم کے چراغ میں اچھا کاتیل ڈال کر آئندہ سے پھلتے ہوئے سن کی بجائے
 سے پرگداز روح کے ساتھ ساتھ ناراین کے آگے نذر کرنے کے لیے جگھانے گیان کی جوت

ترو و مٹاشانی پر ان نے اپنی زندگی کا بہت حصہ ڈھپلی کین۔ کاغی ورم
اور کتب کو غم میں بسر کیا تھا۔ اس کے بھجن ۹۶ شلوکوں میں
نان مکھم ترو و ننادی کی صورت میں پائے جاتے ہیں۔ نام آروار
ایک شوگر خاندان سے کروڑ گڑ میں جسے اب آوار ترو گری کہتے ہیں۔
جنم لیا تھا۔ وہ آرواروں میں سب سے بڑھ کر کتا میں لکھنے والا
مصنف گذرا ہے اور اس کی شاعری کا عظیم حصہ تال آیرا دو یہ پر بندھم
۶۹ میں پایا جاتا ہے۔ اس کی تصانیف حسب ذیل ہیں۔ ترو و رتم جس میں ایک سو
شلوک ہیں۔ ترو و اشریم سات شلوکوں میں۔ پیریا ترو و ننادی جس میں
۸۷ شلوک ہیں اور ترو و اگے موڑی جس کے اندر ۱۱۰۲ شلوک موجود ہیں۔
نام آروار کی ماری زندگی دھیان میں بسر ہوئی تھی۔ اس کا شاگرد
مدوراکوئی اسے وشنو کا اوتار مانتا ہے۔ کل شیکھر رام کا بڑا عابد
(بھکت) ہوا ہے۔ اس کی بڑی تصنیف پیرو مال ترو و موڑی ہے۔
پیری آروار جو وشنو جیت کے نام سے مشہور ہے۔ شری بی یو ریش
پیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی تصانیف پل آندر اور ترو و موڑی ہیں۔ آندر
جو پیری آروار کی قبیلہ لڑکی تھی۔ کرشن کی بہت بڑی عابدہ تھی۔ وہ
خود کرشن کی ایک گوی پی خیال کرتی ہوئی اس سے ملنے کے لیے
بے تاب تھی۔ اس کی شادی شری رگم کے رنگ ناتھ دیوتا کے ساتھ
ہوئی تھی۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترو و پادوی اور نیمت رہیں۔
ترو و موڑی ٹونڈراڈی۔ پوڈی آروار منڈن گڈی میں پیدا ہوا تھا۔
وہ ایک دفعہ ایک بیسوا دیو اولوی کے دام فریب میں پھنس گیا تھا۔
مگر وہ رنگ ناتھ کی رحمت سے بچ گیا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف
ترو و مالائی اور ترو و پلی ایروچی ہیں۔ ترو و پان آڑو اور کو ایک بیچ فراست
کے لاولد پتر نے پالا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف ملن آدی برلن ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مالارٹال میں جگادی ہے جو تم جو پر کے اور بھجنوں میں سے صفحہ ۱۲۔

باب

دس شلوکوں میں ہے۔ تروینگئی آروارچوروں کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف پیریا ترو موڑی۔ ترو کردن ڈانڈ کم۔ ترو میدان ڈانڈ کم۔ ترو ویروگت ارو کائی۔ پیریا ترو منڈل۔ اور پیریا ترو منڈل ہیں۔ تروینگئی رہنمائی کرتا تھا۔ مگر نگھناتھ کی رحمت سے اُسے معرفت نصیب ہو گئی۔ نال آیرا دیو یہ پر مذہم جو آرواری تصانیف کا مجموعہ ہے۔ تامل دیش میں نہایت متبرک کتاب شمار ہوتی ہے اور ویدوں کی ہم پلہ سمجھی جاتی ہے۔ اسے جلوس کی صورت میں اسی کے شلوکوں کی تلاوت کے ساتھ مندر میں لے جایا جاتا ہے اور نیز یہ شلوک شادی و مرگ کے مواقع پر بھی لے کے ساتھ پڑھے جایا کرتے ہیں اور مندر کے سامنے بڑے دالان میں اس کی تنظیم گائی جاتی ہیں اور رسوم میں بھی انھیں دید منتر کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔

آرواروں کا فلسفہ

چونکہ آرواروں کے بھجن صرف ادبی اور عابدانہ صفات رکھتے ہیں اس لیے انھیں فلسفیانہ مقاصد کے لیے استعمال کرنا مشکل ہے۔ ان کتب کے موضوع عامہ کی مثال کے طور پر میں، ابھی رام و آچاریہ کی تصنیف دھامی ڈو اپدیش تات پرلیہ کے مطابق نام آروار کی کتاب (شٹھ کوپ) کے مضامین کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ انیور کے لیے شٹھ کوپ کا جذبہ عبادت اس کے اندر رک نہ سکتا تھا۔

لے۔ گورنمنٹ اور نیل نیو سکرپٹ۔ لائبریری مدراس سے لیا ہوا قلمی نوشتہ۔

وہی جذبہ اُچھلتا ہوا ان نظموں کی صورت میں نمودار ہوا۔ جو دکھی لوگوں کو نکالنے دیتی ہیں۔ اس سے نلی ہر ہوتا ہے کہ دکھی لوگوں کے لیے شٹھ کوپ کی محبت ان کے والدین سے بھی بڑھ کر تھی۔ شٹھ کوپ کا اصلی مہراج یہ تھا۔ کہ پُر شٹھ تم بھگوان جو تمام موجودات سے بڑا ہے۔ اس کے سامنے مردانہ تذکیر کے خیال کو اڑا کر لوگوں کو یہ دکھائے۔ کہ وہ سب کے سب بھگوان پر انحصار رکھنے والی عورتیں ہیں۔ چنانچہ شٹھ کوپ خود اپنے آپ کو بھگوان پر بالکل منحصر اور اس کی محبت میں بیقرار عورت ہی خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی پہلی چار کتاہوں میں ولادتِ ثانیہ (پرجنم) سے بچنے کے لیے دعا مانگتا ہے۔ دوسرے حصے میں وہ بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کے متعلق اپنے ذاتی تجربات بیان کرتا ہے۔ تیسرے حصے میں وصالِ ایزدی کا سرور حاصل کرنے کے لیے اپنی تمنائیں ظاہر کی ہیں۔ چوتھے حصے میں وہ بتلاتا ہے کہ کس طرح اس کا وصالِ باری کا تجربہ اس کی عظیم تمنائوں کو پورا نہ کر سکا وہ اپنے پہلے تنگ (سوشلوکوں) کے پہلے دہل شلوکوں میں خود کو خدمتِ ایزدی کے جذبے سے تر تیر پاتا ہے (داسیہ) اور بھگوان کی اصلی صفات کے متعلق اپنا تجربہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے دس شلوکوں میں وہ رحمتِ ایزدی کو بیان کرتا ہوا لوگوں سے اس امر کی سفارش کرتا ہے۔ کہ وہ عارضی اور بیچ چیزوں کی الفت چھوڑ دیں۔ اس کے بعد وہ بھگوان سے ملتی ہوتا ہے۔ کہ وہ اپنی زوہ لکھی کو ساتھ لے کر زمین پر اتار دھارن کرے۔ اور بھگوان کی بدرجہ غایت تعظیم و تحمید کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وصالِ ایزدی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اپنی نفسی جاں کنی کو بیان کرتا ہوا اس کے لیے خود ہی کو تصور وار ٹھہراتا ہے۔ پھر وہ بھگوان سے بغل گیر ہوتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی تمام ناکامیابیوں کے لیے خود ہی ذمہ دار ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ خدمتِ ایزدی (داسیہ)

کا دار و مدار پرستش کے پر محنت اجزائے مخصوصہ کے اظہار پر نہیں بلکہ اپنے شوق میاوق پر ہے۔ اہل ضرورت عبادت (بھگتی) کی ہے۔ سچی پرستش کا ماخذ ایشور کی صفات برتر کا حظ شدید ہونا چاہیے تاکہ عابد یہ محسوس کر سکے۔ کہ ان صفات سے بڑھ کر دنیا میں اور کوئی شے بھی اعلیٰ اور بہتر نہیں ہے۔ وہ پُر اطماعت اور منکسرانہ دل سے کہتا ہے۔ کہ ایشور انھی کمی خدمت قبول کرتا ہے۔ جو ایک چال باز دشمن کہ بس میں لانے کے وسائل استعمال کرنے کی بجائے صرف دوستانہ ذرائع کام میں لاتے ہیں۔ پر اتمان سے خوش ہوتا ہے۔ جو اپنے خلوص قلبی کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ اسی طریقہ سے وہ اپنے اندر اسے پالیتے ہیں۔ ایشور کی مہربانی صرف اس کی اپنی رحمت پر انحصار رکھتی ہوئی ہمہ پہلو عبادت کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ دوسرے شتک (سوشلوکوں) میں وہ کہتا ہے کہ مابد بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کو محسوس کرتا ہوں اور اس پر بھی دوسری چیزوں سے دل بستہ رہ کر اس وجہ سے اپنے دل کو غم کے او جاع شدیدہ سے بچھدا ہوا پاتا ہے۔ کہ وہ وصال ایزدی سے محروم ہے اور اس بارے میں کل نئی نوع انسان کے ساتھ اسی غم میں شریک ہوتا ہے۔ بھاگوت پران اور شٹھ کوپ کی ستھائوں کو سن کر وہ ایشور کی اس رفاقت کا احساس حاصل کرتا ہوں اس کے ذریعے اپنے غم کو مٹاتا اور ربط ایزدی کو بڑھایا کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح گزشتہ بڑے بڑے سنت اپنے دلوں کی گہرائی میں ذات ایزدی کے اس بحر سرور میں مستغرق ہوا کرتے تھے جو کل خوشیوں اور برکتوں کا مخزن ہے۔ اور وہ اسی سرور کے حصول کے لیے اپنی تمنائوں کا اظہار کرتا ہے۔ شٹھ کوپ کی طلب حق نے اسے نہایت سخت درد و ہجر سے تر پانا شروع کر دیا تھا۔ اس کا دل تمام غیر مناسب اغراض سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وصال ایزدی اسے محروم رہنے کے غم و رنج کو وہ بار بار

اپنے مالک کے اور بروطاس کرتا اور آخر اسی غم شدید کے مارے وہ اپنا
 شعور بھی کھو بیٹھا۔ بالآخر جھگو ان کرشن نے اس کو دشمن دیا۔ اور وہ
 دیدار الہی پر اپنی خوشی کو بیان کرتا ہے۔ مگر اس بات سے ڈرتا ہے کہ
 کہیں ایشور پھر نائب نہ ہو جائے۔ وہ اپنے آپ کو اس کی قدرت عظیمہ کے
 روبرو بے بس پا کر بڑی حجت کے ساتھ اس کی پناہ لیتا ہے۔ اور اس
 کے بعد وہ کہتا ہے۔ کہ صرف وہی ایشور کو پاتے ہیں۔ جو اس میں
 احساس تصرف رکھتے ہیں وہ ایشور کی صفات اعلیٰ بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ
 قرب ایزدی حصول نجات کی نسبت بہت زیادہ قابل خواہش ہے۔ اس
 کی رائے میں ایشور کاسیوک (فادم) ہونا ہی حقیقی نجات ہے۔
 تیسرے شتک میں وہ جلال ایزدی کے بیان کے بعد اس بات
 کا افسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے حواس اور ذہن کی محدودیت کی وجہ
 سے اس کے کمالِ حق کا لطف نہیں اٹھا سکتا۔ بعد ازاں وہ شان ایزدی
 کی لامحدودیت، بیان کرتا ہوا اس کے لیے جذبہ خدمت کا اظہار کرتا ہے۔
 پھر وہ ساری دنیا اور ان الفاظ کو جو اشیائے عالم کی علامات ہیں۔
 ایزدی جسم کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس خوشی اور سرور کو
 بیان کرتا ہوا جو وہ خدمت ایزدی میں پاتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ وہ لوگ
 بھی جو ایشور کی ذات کے ساتھ واصل ہونے کی صلاحیت نہیں
 رکھتے۔ اس کی سورتی میں من کو لگانے اور پیراؤں میں بیان کردہ کرشن
 کے تذکروں کے سننے سے بھی اطمینان قلب حاصل کر سکتے ہیں۔ پھر وہ ایشور
 سے جدائی کے غم میں ڈوب کر اس بات کی امید رکھتا ہے کہ جملہ
 حواس باطنی کے عمل کو روکنے سے شاید وہ ایشور کو اپنی آنکھوں سے
 دیکھنے کے قابل ہوگا اور ان لوگوں کی حالت پر اظہار افسوس کرتا ہے۔
 جو کرشن کے سوا دیگر دیوتاؤں کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور
 پھر دیدارِ حق اور اس سے حاصل ہونے والی عظیم مسرت کو بیان
 کرتا ہے۔

بالجہ

چوتھے شتک میں وہ ان تمام اشیاء کی بے ثباتی کو جو یہ لطف شمار ہوتی ہے۔ بیان کرتا ہوا ہے۔ مانتا کہ خوش کرنے کے سدور کی فضیلت مطلقہ دکھلاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتلاتا ہے کہ کسی طرح دوسری چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہ رہے اور لامکانی و لازمانی طور پر طلب حق بڑھنے اور اس کا لگا تار وصل نہ پاسکنے پر درد و فرقت کی شدت سمجھو وہ خود کو ایک عورت کے طور پر دیکھتا ہے اور محبت کے اوجاع شدیدہ سے غلوب ہو کر شعور کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح ہری (خدا) اس کی محبت سے خوش ہو کر اپنی پیرسور نعل گیر یوں سے اس کے ذہنی۔ بطنی اور جہانی اعمال کے ذریعے اسے بے انداز سرور دے کر اس کی طلب پوری کرتا ہے۔ پھر وہ دکھلاتا ہے کہ جب کبھی وہ اپنے روحانی شوق سے کرشن کو پانے کی کوشش کرتا تو کس طرح کرشن اس کی نظر سے غائب ہو کر اسے پھر درد و فرقت میں تڑپانے لگتا تھا۔ بعد ازاں پھر دیدار حاصل ہونے پر وہ مسرت کے ساتھ اس کی برتری کو محسوس کرتا ہے اور پھر دیدار حق کو ایک خواب سے تشبیہ دیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اس خواب کے بند ہونے پر وہ کس طرح اپنا شعور کھو بیٹھتا تھا۔ اور اوقات فرقت کی غلط کو بڑھانے کے لیے وہ غمزہ دل سے ایشور کا نام گاتا ہوا تہ دل سے دعائیں مانگتا تھا۔ وہ اس کے لیے زار زار روتا ہوا محسوس کرتا تھا۔ کہ اس کے بغیر ہر ایک شے ناجائز ہے لیکن درمیانی اوقات میں غلط کارنوع انسان کے ساتھ ہمدردی محسوس کیے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ جو خدا سے منحوت ہو رہی ہے۔ اس کی رائے میں قید کا اصلی سبب یہی ہے۔ کہ انسان خدا پر اشیاء کو ترجیح دیتا ہے اور جب انسان خدا کو ہی سب کچھ ماننے لگتا ہے تب اس کے تمام بندھن کٹ جاتے ہیں۔

پانچویں شتک میں وہ محسوس کرتا ہے کہ صرف رحمت انبندی ہی

انسان کو بچا سکتی ہے۔ پھر وہ ایشور کی آغوش کے لیے بیقرار ہو کر خود کو اس کی زوہ خیال کرتا ہے۔ وہ حال ایزدی کی خاطر اس کے عنبر رنج و ملال اور اضطراب کی وجہ سے اس پر ایسی غشی طاری ہو گئی۔ جس نے رات کی مانند اس کے جملہ حواس کو دھندلا کر دیا۔ اس حالت کے خاتمے پر اس نے بھگوان کے انکاروں (زیورات) کو تو دیکھا مگر خود اسے براہ راست نہ دیکھ سکے۔ یہ وہ بہت غمزہ اور خوش بھی ہوا بھر کے شدید دردوں سے بچنے کے لیے وہ بھگوان کے ساتھ ایک میک ہو کر اس کے اوضاع و اطوار کی نقل اتارتا ہوا اسی خیال سے خوشی حاصل کرتا تھا۔ کہ یہ ساری دنیا اسی کی مخلوق ہے۔ وہ ستر یا پتی نظموں میں بتلاتا ہے کہ کنبہ کو غم میں کس طرح اُسے کرشن کی مورتی کے ساتھ محبت ہو گئی تھی۔ اور اپنے عاشق کو ہم آغوشیوں اور دیگر علامات محبت سے تسلی دینے والی بھگوان کی سر دھری سے اُسے کس قدر قلق ہوا اور وہ کسی طرح اپنی مہمانہ رسیوں کے جواب میں ایشور کی بے اعتنائی پر غضبناک ہو گیا تھا۔ اور انجام کار کس طرح بھگوان نے اُسے اپنی پر محبت ہم آغوشیوں وغیرہ سے راضی کر لیا تھا۔ اس طرح بھگوان ساری کائنات کا قدوسی مالک ہو کر بھی اس کے لیے محبت اور ممدردی محسوس کر کے ایک انسانی محب کی مانند اس کے غموں اور دکھوں کو دور کر دیا۔ وہ ایشور کی ہم آغوشی کی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہوا کہتا ہے کہ اس کی وجدانگیر ایزدی ہم آغوشی حاصل ہونے پر وہ زندگی میں تمام دنیا دارانہ دلچسپی کھو بیٹھا۔

نہیں شتک میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ دیکھ کر کہ نہ تو وہ زندگی کی عام چیزوں کو دیکھ سکتا تھا۔ اور نہ ہی ساری دنیا میں ایشور کی موجودگی کے خیال سے اطمینان پاتا تھا۔ اس نے بھگوان کی برتر احواس صورت (اپراکرت وپو) کا دھیان کرنا شروع کیا اور

اس کا براہ راست دیدار پانے کے لیے رونے اور چلانے لگا۔ اور اس شتمک کا بہت بڑا حصہ احساسِ فرقت کے غمِ دالم کو ہی بیان کرتا ہے وہ بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح لگاتار گریہ و زاری اور اس کے دھیان میں گن رہنے کے بعد اسے بھگوان کا درشن حاصل ہوا۔ مگر اسے یہ دیکھ کر بڑا ڈھکھ ہوا کہ وہ بھگوان کو چھو نہ سکتا تھا۔ اور نیز کس طرح بعد میں اس کی دعاؤں کے جواب میں بھگوان نے اسے انسانی صورت میں درشن دے کر سارے دکھوں کو بھلا دیا۔ اور اپنے بہت سے چھندوں میں پھر اپنے جذباتِ فرقت اور وصال کی خوشیوں کو بیان کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ وہ کس طرح پرندوں کی راہ سے بھگوان کے پاس اپنے پیغامات بھیجا کرتا تھا۔ کس طرح اس کی طرف سے ملنے میں دیر ہونے سے وہ مصیبت زدہ ہوتا تھا۔ کس طرح وہ مقررہ اوقات پر اسی کے وصل کا منتظر رہتا تھا اور کس طرح اس کے سوگ میں آئندہ اعمال کا زمین پر بار بار تکرار ہونا چاہیئے اور کس طرح بھگوان کے بارے میں اس کا رویہ گوہیوں کی مانند، صادقانہ محبت و اشتیاق سے بھرا ہوا تھا۔ اور آخری چھندوں میں وہ کہتا ہے کہ ایشور کا دیدار حقیقی صرف گہری عبادت کرنے والے دل کو نصیب ہو سکتا ہے۔ یہ روئی آنکھوں کو نہیں۔ ہو پر نام آروار کی تصنیف ترو برتم سے کئی دلچسپ تراجم پیش کرتا ہے۔ ان میں سے چند ایک ایشور کے لیے اس کے پریم کیتوں کے نمونے کے طود پر پیش کریں گے۔

اس دلفریب زلفوں والی لڑکی کو دائمی محبت نصیب ہو۔
جوان قدموں سے پیار کرتی ہے جنہیں بہت میں رہنے والے پوجتے ہیں۔
کانن کے قدم کالے برسنے والے بادلوں کی مانند

۱۔ اعود کے بھجن۔ از جے۔ ایس ایم ہوٹل۔ انگریزی میں صفحات ۶۱ سے ۸۸ تک۔

پابل

اس (لڑکی) کی لال لال آنکھیں غم کے آنسوؤں سے ترتر۔
 گہرے مالا ب میں لپکتی ہوئی کیل مچھلی کی مانند
 اب اس گاؤں میں گرم گرم ہوا کے جھونکے چل رہے ہیں
 جس کی فطرت ٹھنڈک ہے۔ کیا اُس برساتی بادلوں کے رنگ والے نے
 ایک بار اپنے عھائے شاہی کو ایک طرف رکھ دیا ہے۔
 میری اس اجڑی ہوئی خاتون کی دمک کو چرانے کے لیے
 جوتلے کی خاطر کھلی آنکھوں آنسو برسا رہی ہے؟
 بھگوان سے جھو رہو کہ آردار خوشی کے ساتھ تاریکی کو دیکھ کر
 خوش ہوتا ہے۔ جو رنگ کے لحاظ سے کرشن سے ملتی جلتی ہے۔
 تو۔ بھگوان کے سورگ کی مانند سند۔ جب وہ دور ہو۔
 تو مدتوں طویل ہے! اور جب وہ یہاں (تو) کس قدر طویل ہے!
 احباب خواہ کئی روز تک ٹھہریں اور خواہ چلے جائیں۔
 ہم غمزدہ ہوتے ہیں۔ اس پر بھی اس بھیلی ہوئی تاریکی کو برکت نصیب ہو۔
 باوجود اس کی کئی ایک مکاڑنہ چالوں کے جو وہ رکھتی ہے
 میری سند چوڑیوں والی لڑکی کا کیا حال ہوگا
 بڑی اور چمکیلی کیالی کے مانند پراشک آنکھوں کے ساتھ
 جو دل کے غم کی درد کی ماری ادھر ادھر پھر رہی ہے
 بچھی کے بھگوان سے تازہ تلسی کے جو بنوں کے لیے۔
 جس نے آندھی میں یرندوں کے ڈھک کی اس پہاڑی کے ذریعے خفالت کی ہے؟

لے یہاں لہنے والی لڑکی تو آردار کی شاگرد ہے اور محبت کرنے والی خاتون ہندی
 ہے اور کائن کرشن بھگوان ہے۔

لے۔ یہاں وہی لڑکی ہی بول رہی ہے۔ تلسی کرشن کی نمائندگی کرتا ہے۔

لے۔ ہجر کا وقت بہت طویل اور وصل کا سماں بہت طویل محسوس ہوتا ہے۔

لے۔ ماں اپنی آردار لڑکی کے لیے گریہ و زاری کر رہی ہے۔

آر و ارگریہ وزاری کرتا ہوا ہنوں اور بگلوں سے پیغام رسانی کے لیے منت ساجت کرتا ہے۔

باغ

اڑتے ہوئے ہنوں اور بگلوں سے میں نے التجا کی
لحاجت کے ساتھ۔ ”پہلے پنچنے والو بھول نہ جانا“
اگر تم وہاں میرے من کو کانن کے ساتھ دیکھ باؤ
ادہ۔ میری بات کرتے ہوئے پوچھنا تو یہی دیکھا ابھی تک
تم اس کی طرف نہیں لوٹے؟ کیا ایسا کرنا مناسب ہے؟
پھر آر و ار اس بات پر اظہار حسرت کرتا ہے کہ بادل اس کا پیغام
نہیں لے جاتے اور بادلوں اور بھگوان کی مشابہت کا ذکر کرتا ہے۔

۷۵

بادلو، مجھے تملاد تم نے کن وسیلوں سے پانی ہے
ترو مال کی مانند مقدس صورت! اور
زندگی کی حفاظت کے لیے عمدہ پانی اٹھائے ہوئے
تم سارے آکاش میں پھیل رہے ہو۔ یقیناً تم نے
ضمہ درہی کوئی ایسی تپسیا کی ہے جو تمھارے جہوں کو پروں بناتی ہوگی
اور جس کی بدولت تم اس رحمت سے بہرہ ور ہوئے ہو۔
محب بھگوان کی سنگدلی کے متعلق کہتا ہے۔
اس مدتوں بے زمانے میں بھی۔ جو رات بکھلتا ہے
جب کہ لوگ ٹکریں مارنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اسے رحم نہیں آتا
کہ وہ اپنے نہ گھٹ سکنے والے نعم میں.....
اس آہو چشم لڑکی نے سارا جھگل چھان مارا ہے
نازک کردانی۔ جسے مجھ پانی نے جنم دیا
کانن کے چرن کملوں کی طویل حدود تننا کے بعد۔
آر و ار نیلے رنگ کے آبی گل سوسن میں بھگوان کی شبیہ دیکھ کر
وہ بھگوان کا ہر جگہ درشن پاتا ہے۔
ایک نیلی اور وسیع پہاڑی کے اوپر

کنول کے پھولوں والے بڑے بڑے گہریوں کی مانند چکنے والے تمام مقامات
میری نظروں میں۔ اس مالک ارض کی آنکھ کے جمالات ہیں
مالک سا جس کی پیٹی گر جاتا ہوا سمند ہے
کالی آنکھوں والا پریمو۔ میرا اور تمام دوسری رحوں کا۔
آر و ار جھگو ان کی عظمت یوں بیان کرتا ہے۔
شی لوگ۔ صالح مشقت سے عرفان حاصل کرتے پر
کہتے ہیں اس کا رنگ۔ شاندار جمال۔ نام آور
اس کی صفت ایسے اور ایسے ہیں۔ مگر ان کی تمام ہاں نشانی
میرے پریمو مالک کی عظمت کا اندازہ رکھنے میں کھانا سیاب نہیں ہو سکی
ان کا نور عرفان ایک ٹوٹے پھوٹے چراغ کے سوا کچھ نہیں ہے۔
سوتیلی ماں اس لونڈی کی حالت پر ترس کھاتی ہے جو رات کی
طوالت کو برداشت نہیں کر سکتی۔
مجھ پاپن کی بچی۔ خوبصورت دانت
گول گول چھاتیاں اور گلاب سا چہرہ رکھنے والی یہی کہ رہی ہے۔
یہ سمند رایتیں میری طلب کی مانند ابدی ہیں
تلسی کے لیے۔
پھر وہی سوتیلی ماں اپنی لڑکی کی کم سن دیکھ کر اسے محبت سوزاں
کے ناقابل دیکھ کر کہتی ہے۔
ابھی اس کی چھاتیاں پورے طہ پر نہیں ابھوس۔ اس کی نرم نرم زینیں
چھوٹی چھوٹی ہیں
اس کا گھانگھر اس کی کمر کے ارد گرد ڈھیلا ہے۔ بچوں کی مانند
بھولی بھولی باتیں کرتی ہے
اس کی آنکھیں معصوم ہیں۔
اس کی ایک لونڈی پر عاشق ہونے کے الزام پر جھگو ان اپنے
دست کو یہ جواب دیتا ہے۔

باب

وہ لال لال سوکھی پھول جو کہ میری جاں ہیں
وہ اس کی آنکھیں جو اس کے سو رنگ کی مانند ہیں۔
نوڈی تاریکی سہارا نہیں سکتی۔ لیکن اس پر بھی وہ چاند کا کھڑا
دیکھ کر پریشان ہو رہی ہے۔

اُن 'وہ ہلال جو ہر طرف سے گھیرنے والی کالی رات کو چیر رہا ہے
مجھ میں سے بھی چیر جائے!
ہائے۔ کیا اب یہ چمکتا ہوا طلوع ہو رہا ہے؟
تاکہ مجھ اُجڑی ہوئی کے پاس وہ فرخندہ تازگی آجائے۔
جو کہ صدف تلمی کے پھولوں کے لیے تڑپ رہی ہے؟
باندی کا محب اس کی ناتوانی دیکھ کر مایوس ہو جاتا ہے۔
ہائے جب وہ روتی ہوئی

بادلوں کے رنگ دالے کے ناموں کو تلتا رہی ہے،
میں نہیں جانتا کہ وہ جیسے گی یا

اس کا لائیم جسم اور روح انتقال کر ہی جائیں گے۔ ا
کر کر کل شیکھر سے تراول ترو موٹری میں سے۔ شک ۵ -
اگرچہ لال آگ خود آکر شدت کی حرارت دکھلائے
لال کنول کھلتا ہی نہیں۔

اُس تند کرفوں والے کے بغیر۔
جو بلند آسمانوں میں اپنی نشست گاہ رکھتا ہے
دتر و ویکوڈ کے پر بھو، کیا تو دور نہیں کرے گا
میرے غم کو۔ میرا دل تیری بے حد محبت کے سوا کھلتا ہی نہیں۔
جمع شدہ پانیوں کو لے کر چمکتی ہوئی ندیاں
لازی ہمد پر جیلیتی اور دوڑتی ہوئی

گہرے سمندر میں داخل ہوتی ہیں۔ اس سے الگ نہیں رہ سکتیں۔
اسی طرح میری پناہ گاہ بھی

باب

اے وترودیکو ڈو کے یہ بھو گھنے بادل سی آنھوں والے: نیک بخت،
تجھ میں سامنے کی چکیلی برکت کے سوا نہیں ہے۔
لکر رہی کتاب سے:۔

میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے
جو اس زندگی کو سچی مانے ہوئے ہے جو کہ جھوٹی ہے
ایسے رنگ، میرے آٹا، میری پکار ہے،
کہ صرف تیرے لیے ہی میری محبت ملتی ہے،
میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے۔
بتلی کمر والی کنواروں کے جھنڈوں کے ساتھ)
میں سرور و محبت کے ساتھ صرف ایک کے لیے کھڑی ہوں۔
رنگن۔ میرے آٹا۔ پکارتی ہوئی۔

نال آئیر دو یہ پر بندھم کی ایک فصل ترود پادانی، میں سے۔ سہا مال
شاعرہ خود کو ایک گویا خیال کرتی ہوئی اپنے احباب سے التجا کرتی ہے کہ
وہ سوئے ہوئے کرشن کو جگانے کے لیے اس کے ہمراہ چلیں،

گلابوں کے پیچھے پیچھے ہم جنگل میں جا کر
وہاں کھاتی بیٹی ہیں۔ گوالے نہیں جانتے کہ ہم کون ہیں یا کون نہیں
اور پھر بھی ہمیں کتنی بڑی بخشش حاصل ہے کہ تو نے
ہمارے گھروں میں جنم لیا۔ گووند! تو بھی ہمارے ساتھ وہی رشتہ رکھتا ہے۔
جو کہ ہم تیرے ساتھ رکھتی ہیں۔ یہ رشتہ کبھی ٹوٹنے کا نہیں۔ اگر
ہم محبت اور آن کے ساتھ تجھے بچکانہ ناموں سے پکاریں
تھے نہ ہو جائیکو نکد ہم بھی بچوں کی مانند
اے پر بھو! ہم بھولی بھالی ہیں۔ ہائے ایلورم بوانی!

کیا ہیں عنایت کر دے
 وہ (مرد صگ) تنہا رہا سو لکھ سو ہم ناگتھی ہیں؟^۱
 پیری آروار خود کو بٹھو دھا خیال کر کے ننھے کرشن کو دھولی میں
 لیٹا ہوا اور چاند کے لیے چلاتا ہوا دیکھ کر کہتا ہے
 (۱) وہ اس لیے دھولی میں لٹا رکھا رہا ہے کہ اس کی بھوؤں کا موتی

بھولتا رہے۔

اور اس کی کمر کی گھنٹیاں بجتی رہیں۔ اوہ۔ اوچاند
 میرے گوند کی یلا دیکھ اگر تیرا چہرہ آنکھیں رکھتا ہے

اور پھر۔ چلا جا!
 (۲) میرا بچہ۔ مجھے امرت کی مانند پیارا۔ میری نعمت۔ تجھے بلاتا ہوا
 اپنے ننھے ہاتھوں سے تیری طرف اشارہ کر رہا ہے!
 اوڑے چندرما۔ اگر تو اس کالے کے ساتھ کھیلنا چاہتا ہے۔ تو
 بادلوں میں چھپ نہ جا۔

بلکہ خوشی خوشی چلا آ۔

ترو میگی کہتا ہے

یہ کہتے ہی بوڑھے ہوتے جائیں اور ہمیں
 سہارے کے لیے عصا درکار ہو۔ پیشتر اس کے کہ ہماری کمر جھک کر
 دہری ہو جائے

آنکھیں سامنے زمین پر گڑی ہوئی۔ اور اڈوں
 لٹکھڑا کر جھپٹے ہوئے۔ ہاکل گئے گزروے
 ہم دھاری کی پوجا کریں گے۔ اُس کے گھر کو
 جلنے زود کے ساتھ اپنی بناوٹی ماں کو یہاں تک چوسا کہ
 وہ سری گئی۔ معترف بھتی

۱۷۱

آئندہ کہتی ہے

نند گپال کی دختر۔ ایک پرشہوت ہاتھی کی مانند ہے۔ جو اپنے
منصوبہ ماشالوں کے ساتھ دوڑتا نہیں۔ پینٹائی، تو
خوشبو پھیلاتے ہوئے بکھرے بالوں والی۔ تودروازہ کھول دے!

آدیکھ۔ کس طرح ہر چار مرغ بانگیں دے رہے ہیں

اور ہاتھی کا شانے میں بیٹھی ہوئی کول

اپنا گیت الاپ رہی ہے۔ تو گیند ہاتھ میں لیے

خوشی خوشی کھول دے اپنے کلک لکچ ہاتھوں اور جھکارتے ہوئے مندر کنگنوں سے

تاکہ پیرے چچیرے بھٹل کے نام کو گاسکیں۔ اہ، ایلورم ہادائی!

تو تینتیس دیوتاؤں کا پیشوا۔

تو بلوان ہے انھیں مسرما بنانے کے لیے۔

جاگ اپنی نیند سے، توجو عادل اور توانا ہے۔ اور بے عیب

اور اپنے دشمنوں کو جلانے والا ہے

اور پینٹائی خاتون کٹوروں کی مانند نازک چھاتیوں والی۔

لال ہونٹوں اور پتلی کمر کے ساتھ۔ لکشی۔ بیدار ہو نیند سے

ابھی اپنے سوامی کے آگے پنکھے اور آئینے بھینٹ کر دے۔

ہلے۔ ایلورم ہادائی! یہیں نہانے دو۔

نام آروار جے پر آشکشا اور شٹھ کوپ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے مانند ایک
آروار کی جھلکی کی صفات مخصوص کے متعلق گوند آچاریر جو ڈی ڈوان
فونڈم اوف ڈروڈ اسٹس اور آرواروں کی معتبر سو اچھ عمریوں کا مصنف ہے
کہتا ہے کہ نام آروار کی تعلیم کے مطابق جب کوئی شخص سروریش اور فیاض ذات
کرنے والی ایزدی عبادت کے مطلوب ہو جاتا ہے۔ تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ

۱۷۲۔ ہو پیر

۱۷۳۔

باب

حقیقت کو پالیتا ہے۔ نام آروار نے کہا ہے۔ کہ رحمت ایزدی ہی حصول نجات کا وسیلہ واحد ہے اور خود کو بھگوان کے آگے سوئیپ دینے میں کوئی کوشش درکار نہیں ہوا کرتی۔ مندرجہ ذیل الفاظ میں نام آروار کہتا ہے کہ بھگوان لگاتار ہمارے ساتھ عشق کی کوشش میں رہتا ہے

آنند روپ بھگوان، سنتے ہی میری آنکھوں سے طوفان انگ بننے لگا ہے۔
اوہ کیا بات ہے جس نے پوچھا۔ یہ کتنا اچھا ہے کہ وہ بے عیب و کامل
دوستانہ دونوں اور اتوں میں مجھے اپنا ساتھی چننا ہے
میرے ساتھ لے کے لیے عشق کرتا ہے۔ مجھے اپنانے کے لیے اور مجھے

”ایکلائیں“ چھوڑتا

مزید برآں نام آروار کہتا ہے۔ کہ بھگوان کی آزادی کو اس کی رحمت کی زنجیروں نے جکڑ رکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ”اے رحمت تو نے بھگوان کو اس کے عادل ارادے کی آزادی سے محروم کر دیا ہے۔ اب میں اس کی رحمت کے جھونکوں کے اندر محفوظ ہوں۔ اب اگر وہ چاہے بھی تو خود کو مجھ سے الگ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرے تو میں پکار کر کہوں گا۔ کہ میں فاتح ہوں۔ کیونکہ وہ اپنی رحمت سے منکر ہو کر ہی اپنے ارادے کی آزادی خرید سکتا ہے“ اس حالت کی توضیح کے لیے وہ ایک عامہ خاتون کا ذکر کرتا ہے جس نے کابھی میں و در راج کی سادھی پر بھگوان کے پاؤں سے لپٹ کر کہا تھا ”اے پرہو۔ اب میں نے تیرے چرن مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیے ہیں۔ بھلا کوشش تو کر کے دیکھ۔ کہ تو مجھے لات مار کر مجھ سے جدا ہو سکتا، صی ہے یا نہیں“

نام آروار ایک اصطلاح تھیل یا نرو کیمرم کو جو تائل میں محبت ظاہر کرتی ہے۔ استعمال کرتا ہے۔ یہ اصطلاح ظاہر کرتی ہے۔ کہ جذبہ محبت چکر لگاتا ہوا اور ہی ادھر گہرا ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مگر کبھی منتشر یا ختم ہونے میں

لے۔ بگو وہ خیم منقولہ در تعریف گوہند آچاریر۔ ”دراوڑی سنتوں کی معرفت“ سے۔

نہیں آتا۔ دل میں محبت کا یہ چکرانا اور برمانا چپ چاپ ہوا کرتا ہے۔ باب
اس گائے کی مانند خاموش اور بے زبان۔ جس کے دودھ سے بھرے ہوئے
تھن جھنجھنار ہے ہیں۔ لیکن وہ اس کے دُور بند سے ہوئے بچھڑے کے
پاس پہنچنے کے لیے اپنی دردناک تیناؤں کو منہ سے ظاہر نہیں کر سکتی۔
حقیقی عشق ایرو دی دانی اور سدا ترقی پذیر ہوا کرتا ہے۔ نام آروار کی
محبت اور تروینگلی آروار کی محبت کو یا مننا بھگو دوشیم میں بیان کرتا ہوا
انہیں ایک دوسری سے مختلف قسم کی بتلاتا ہے۔ تروینگلی آروار کی محبت
اس تجربے کو ظاہر کرتی ہے جس میں مستانہ وار اور وجد انجینر باءمی
مسرت بخشی کی حالت میں ایشور کے ساتھ دانی رفاقت پائی جاتی ہے۔
وہ اٹھاہ محبت میں ڈوبا ہوا نشے میں چور آدمی کی مانند بے شعور اور
بدبوش ہوجانے کے خطرہ عظیم میں رہتا تھا۔ لیکن نام آروار ایشور کی
نہایت شدید طلب رکھتا تھا۔ چنانچہ وہ احساس تنہائی سے مغلوب
ہو کر اپنی انفرادی ذات سے بے خبر ہو جاتا تھا۔ مگر وہ بالکل مت اور
بے ہوش نہ ہوتا تھا۔ وہ طاقت جو ایک پورے اور توانا ذہن سے
اپنے دلہ اور رفیق محبوب کے سرگرم انتظار میں بہا کرتی ہے۔ اسے سہارا
دینے اور زندہ رکھنے کے لیے کافی تھی۔ اس حالت کو ترو دانی موڑی
میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

دن اور رات وہ سو نہیں سکتی

آنسوؤں کے سیلابات میں اس کی آنکھیں تیرا کرتی ہیں

کنول سہی آنکھیں اورو کر اس کا سر چکرا جاتا ہے

ہائے! میں تیرے بغیر کیو بحورہ سکتی ہوں

وہ بانہتی ہوئی گہمتی ہے اور سدی زمین اس کے دکھڑے کو محسوس کرتی ہے

اکثر اوقات اس محبت ایرو دی کے تین مرحلے بتلائے جاتے ہیں۔

۱۔ بھگو دوشیم دیکھو۔

باب (۱) یاد (۲) وجد (۳) افاقہ - پہلی حالت کے معنی تو اس گزشتہ وجد انگیز روحانی سرور کی یاد ہے جو ایشور نے پہلے کبھی عطا کی تھی - (۲) دوسرے مرحلے سے مراد وہ نقاہت اور مایوسی کی حالت ہے - جو ایسی یادداشتوں سے پیدا ہوتی ہے اور وہ حال میں ایسی وجد انگیز خوشیوں کی عدم موجودگی سے آگاہ ہوتی ہے (۳) تیسری حالت اچانک افاقہ اور روشنی کی ہے جگہ وہ وجد کی حالت میں بے ہوش ہوتا ہے اور یہ بے ہوشی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہوئی موجب مرگ ہو سکتی ہے -

آر وارسنت فلسفیانہ قیاسات کا میلان رکھتے ہوئے محبت انندی کے وجد اور جذبہ بانی تجربات میں لگے رہے تھے - لیکن نام آر وارسنت کی تصانیف میں ایسے جملے بھی پائے جاتے ہیں - جو روح کی ذات کا تجربہ ظاہر کرتے ہیں - چنانچہ وہ کہتا ہے - کہ اس عجیب و غریب ہستی کا بیان نہیں کیا جاسکتا - یہ آتما ابدی ہے اور گیان اس کا جو ہر اصلی ہے - جگوان نے ازراہ بندہ پروری مجھے دکھلادیا ہے کہ روح اسی کا ہی ایک انداز ہے اور اس کے ساتھ محمول اور موضوع عرض اور جوہر یا حروف تہجی اور حروف الف میں جو تعلق ہے - روح کی حقیقت روشن ضمیر کی سمجھ سے بھی باہر ہے - اسے اس ما اس جماعت یا زمرے میں شمار نہیں کیا جاسکتا اور لوگ کے متشائل شاقہ سے بھی اس کا ایسا براہ راست اور آک نہیں ہو سکتا جیسا کہ حواس کی راہ سے بیرونی دنیا کا ہوا کرتا ہے - یہ روح جیسی کہ جگوان نے مجھ پر منکشف کر دی ہے - اسے جسم یا ذہن یا حواس یا قوت حیات (پیران) یا ارادہ (بدھی) کے تمام مقولوں سے برتر ہے - اس میں وہ تغیرات اور بگاڑ نہیں پائے جاتے - جو ان اشیاء میں دیکھے جاتے ہیں - وہ ان سب سے بالکل ممیز اور لطیف تر ہے یہاں تک کہ اس پر بھلائی اور برائی کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا - یہ کہ کو تاہ روح ایک ایسی ہستی ہے - جو حسی علم کے دائرے سے

ایا

باہر ہے۔

یہاں روح کو ایک پاک اور لطیف جوہر بتلایا گیا ہے جو ہر ایک قسم کی کثافات سے بے تعلق ہے اور جسے عام اشیاء کی مانند نہیں جانا جاسکتا حقیقت کی نوعیت کے متعلق اس قسم کے بیانات اور مباحثے اور ان کے بتلائے ہوئے مسلک کے متعلق اس قسم کی منطقیانہ اور علمیاتی کھوج آرواروں کے حلقہ مقصد سے خارج ہے وہ وجد میں آکر گیت گاتے ہوئے اکثر اوقات یقین کرتے تھے کہ ان گیتوں کے رچنے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا۔ خود ایشور ہی ان کی راہ سے بولتا تھا۔ یہ گیت عموماً جھما بھجوں کے ساتھ گائے جاتے تھے اور ان کی مست کرنے والی صفت صرف آرواروں سے ہی مخصوص اور اس زمانے میں دکن کے روایتی راگ سے بالکل مختلف تھی۔ کتب آروار کا مطالعہ جو کہ رامانج کی خاص درخواست پر اس کے شاگردوں نے جمع کی تھیں۔ اور جن سے رامانج کو اپنے نظام فلسفہ کے لیے بہت کچھ فیضان و غذا ملی تھی۔ بھاگوت اور وشنو پران میں مذکور پور انک ستھاؤں کی اچھی واقفیت ظاہر کرتا ہے۔ ان میں کم از کم ایک جملہ ایسا ملتا ہے جو جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ رادھا (پٹنائی) ۸۱

۱۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر لکھتا ہے کہ آروار کل شیکھر نے اپنی تصنیف مکند مالایں بھاگوت پران (گیارہواں سکنہ ۲-۳۶) سے ایک جملہ نقل کیا ہے (ویشنومت ریشومت اور چھوٹے موٹے مت۔ ص ۷۰۔ انگریزی میں)۔ اس کے دیگر اپنی کتاب کن ہندویشنومت کی ابتدائی تاریخ میں اس بیان پر اعتراض کرتا ہوا کہتا ہے کہ بھاگوت کی تینوں اشاعت (کتھا۔ گوتمہ اور دیوناگری) میں جو اسے مل سکتی ہیں کہیں نہیں پایا جاتا۔ نیز وہ کہتا ہے کہ اس جملے میں اس تم کا شہادہ امر شکوک ہے کیونکہ یہ عموماً رکنی کتابوں کے اخیر میں ان غلطیوں کے لیے مندرت کے طور پر ہوا کرتا ہے۔ جو مترک نظموں کے پڑھنے یا رسوم مذہبی ادا کرتے وقت دافع ہوئی ہوں۔

باب

جو کرشن کی سکھی خیال کی جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ دیتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ارور لوگ برنداہن میں کرشن کی اوائل عمر کی کتھاؤں کا ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے اکثریشو دھایا اجاب کرشن یا گوپیوں کا پارٹ ادا کرتے ہیں۔ جو روحانی محبت ان کے گیتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے کبھی تو کرشن کے ساتھ وصل پانے کی خاطر دلی تمنا کا اظہار ہوتا ہے یا دردفرت یا جذبہ اطمینان یا کرشن کے ساتھ براہ راست وصل یا ہمبھی کبھی کرشن کے ساتھ تعلق رکھنے والے داستانی اشخاص کے ساتھ جذباتی عینیت کے ذریعے حاصل شدہ مسرت کا بیان ہوتا ہے۔ بھاگوت پران کے گیارہویں اور بارہویں سکندھ میں بھی شدید جذبات سے نمودار ہونے والی مستی کے متعلق پڑھتے ہیں مگر وہاں ہم کسی بھگت میں بھی یہ بات نہیں دیکھتے۔ کہ اس نے خود کو کرشن کی زندگی کے داستانی اشخاص میں سے کوئی ایک مان کر اس خیالی عینیت سے پیدا ہونے والے جذبات کا اظہار کیا ہو۔ ہم کرشن کے ساتھ گوپیوں کی محبت کے متعلق سنتے ہیں۔ مگر کسی شخص کے متعلق یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے خود کو ہی ایک گوپی مان کر اس کے غم فرقت کا اظہار کیا ہو۔ دشنو پران۔ بھاگوت پران اور ہری وانش میں جو داستانی حکایات محبت مذکور ہوئی ہیں وہ صرف حیات کرشن کے ہی تھے ہیں۔ لیکن وہ اپنے عشاق کے متعلق جھوں نے خود کو کرشن کے داستانی مجوں کے ساتھ ایک مان لیا تھا۔ یہ تو نہیں کہتے کہ انھوں نے اپنی عبادت ایسی ایکتا کی راہ سے حاصل کی تھی۔ ان میں تو صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ کرشن کی داستانی زندگی ان لوگوں کی عبادت کو شفاء و عمیق تر بنانے کا اثر رکھتی ہے جو پیشتر ہی کرشن کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کہ کرشن کی داستان اس کے عشاق پر اس قدر اثر انداز ہو سکتی ہے کہ انھیں داستانی اشخاص

کی صفات مخصوصہ کے ساتھ اس طرح بھردے۔ کہ ان کی زندگیاں بھی اسی نمونے کی ہو جائیں۔ مذہبی دنیا کی طاعتی نشوونما کی تاریخ میں ایک نئی بات ہے۔ غالباً یہ ہندوستان کے دیگر طاعتی سالکوں میں بھی پائی نہیں جاتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے پہل آرواروں میں ہی وہ خیال جس نے گوڑیہ مسلک کے عباد کی تصانیف اور خاص چیتینیہ کی زندگی میں کمال عروج حاصل کیا۔ نمایاں صورت میں نمودار ہوا۔ اس کے متعلق ہم موجودہ کتاب کی چارم جلد میں بحث کریں گے۔ کرشن کی تاریخ حیات کی داستانی ارواح کے بھکتوں کے اندر داخل ہونے کے قدرۃ یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ کرشن کے تعلق میں ان داستانی ارواح کے جذباتی انداز بھی ان عباد میں نمودار ہو کر براہِ تخیل ان ارواح کی جذباتی تاریخ میں سے گزریں۔ جن کے ساتھ وہ خود کو ایک خیال کرتے تھے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جب اس جذباتی انداز پر گوڑیہ مسلک میں زور دیا گیا اور دسویں صدی سے چودھویں صدی تک مفکرین کی خطیبانہ جماعت نے ان جذباتِ عشق کی تحلیل کی۔ تب گوڑیہ دیشنوں نے محبت کے ترقی یافتہ مدارج کی تحلیل کا اعتراف کرتے ہوئے ان مدارج کو جذبیہ عبادت کی نشوونما کی علامات خیال کرنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ روپ گوسوامی کی تصنیفِ ابول نیل منی میں تشریحاً بیان ہوا ہے۔ کہ معمولی عبادت کا عمیق جذبیہ عشق میں تبدیل ہونا جیسا کہ گوپیوں اور رادھا کی داستانی زندگی میں دیکھا جاتا ہے ہمدردانہ نقل کے ذریعے اس طرح ہی حاصل ہوا تھا۔ جیسا کہ ناٹکی اعمال کی قدردانی میں ہمدردانہ دلچسپی کے ذریعے وقوع میں آتا ہے۔ مفکرین مدرسہ خطابت اعلان کرتے ہیں کہ ناٹکی عمل کا شاہد اپنے جذبات میں ایسا پہچان پاتا ہے۔ کہ ان کی افراطِ فرد کو زمان و مکان کی انفرادی حدود سے باہر لے جاتی ہے اور اس کی معمولی شخصیت اُس وقت کے لیے معدوم ہو جاتی ہے۔ معمولی

باج

انفرادی شخصیت کا جاتے رہنا اور جذبات کا ایک جانبِ خاص میں اچھلنا خیالی طور پر اس شخص کو نہ صرف اسٹیج کے اوپر جذبات ظاہر کرنے والے ناٹکی لوگوں کے ساتھ ایک کر دیتا ہے۔ بلکہ ڈرامے کی ان واقعی شخصیتوں کے ساتھ بھی ایک پتھر کر دیتا ہے جس کے جذبات اسٹیج پر نہا رہا نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک عابدِ حد سے زیادہ دھمیان لگاتا ہوا خود ہستی کے ایک ایسے جذباتی مرحلے پر اٹھ سکتا ہے کہ وہ ڈرامے سے اشارے سے ہی خود کو گویوں اور رادھا کی خیالی نفسا میں منتقل کرتا ہو ان تمام صدق دلائل جذباتِ محبت کو محسوس کر سکتا ہے جو کبھی کوئی بڑے سے بڑا پر جوش اور براہِ انگیزتہ محب کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

یہ بات صاف طور پر یقینی معلوم ہوتی ہے۔ کہ آردوار لوگ ہی وہ سب سے پہلے سنت گزرے ہیں۔ جنہوں نے جذباتی انقلاب میں آگے قدم بڑھایا ہے۔ چنانچہ راجا کل شیکھر جو ایک آردوار اور رام کا عابد تھا۔ ولولہ انگیز فحشی کے ساتھ رامائن کی تلاوت نہا کرتا تھا۔ جب کبھی وہ رامائن سنتا۔ وہ جوش میں آجاتا اور اپنے شیطانی دشمن راوَن پر رام کی چڑھائی کی کتھا سننا۔ وہ بڑی ساری فوج کو ہی رام کے ساتھ ہو کر لڑکا پر دھاوا بولنے کا علم دیدیا کرتا تھا۔

آردواروں کے عابدانہ گیت کرشن کی داستانی زندگی کے مختلف حصوں کی بہت زیادہ واقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے جو جذباتِ عبادت میں جوش زن ہوتے تھے۔ وہ بنیادی طور پر پانچ قسم کے تھے (۱) آبائی جیسے ماں کے بچے کی طرف (۲) احباب و رفقا کے درمیان (۳) خدام کے اپنے خدوم کی طرف (۴) لڑکوں کے اپنے باپ یا خاتن کی طرف اور (۵) ایک مجبور عورت کے اپنے محبوب کی طرف۔ نام آردوار اور تروینگنی آردوار کی مانند

۸۳

بعض آرواروں میں آخری قسم جذبات نے زبردست اہمیت حاصل کی ہے۔ ان آرواروں کے روحانی انجذاب میں ہم بھگوان - پریمو (مالک) اور پریتم (محبوب) کے لیے پر جذبہ اشتیاق پاتے ہیں اور ان کے انجذابات محبت میں عاشقانہ آرزوؤں کی ان مریضانہ علامات کے نشانات دیکھتے ہیں۔ جن پر ویشنوں کے گوڑیہ ملک کی تصانیف میں حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس ملک میں عابدہ عورت کی جسمانی دلربائیوں کی انسانی کشمکش دینے میں وہ حد سے گزر گئے ہیں مگر آرواروں کی حالت میں اگر زور دیا گیا ہے۔ تو یا تو سب سے بڑھ کر بھگوان کی دلربا اور برترین خوبصورتیوں پر یا اس عابدہ کی صدیقانہ تنائوں پر جو بھگوان یا کرشن کے لیے ایک عابدہ عورت کی محبت کا سوانگ بھرتا ہے اور کبھی کبھی تو اس سرگرم آرزو کو مرض عشق کے سبب سے قابل رحم مریضانہ علامات کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی ساری رات ہی بھگوان کے انتظار میں صرف کی جاتی ہے۔ قاصد پر قاصد بھیجے جاتے ہیں اور بعض اوقات اس وجد اور مسرت کا اظہار ہوتا ہے۔ جو ظاہری طور پر بھگوان کی دائمی ہم آغوشی سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ کبھی کبھی خود بھگوان بھی اپنے آروار بھگت کی فحشائیوں اور دلربائیوں پر فریفتہ ہو کر اس کے ساتھ تبادلہ محبت کیا کرتا ہے۔ ان بیانات میں حیات کرشن کے داستانہ حالات میں پائے جانے والی شخصیتوں کا بہت ذکر آتا ہے اور کرشن کی زندگی کے ان شاندار سوانح کی طرف خاص توجہ دلائی گئی ہے جو عابدہ عورت یعنی آروار کی محبت کو ابھارنے کا اثر رکھتے ہیں۔ یہ وجد اور جذبات اس گرداب کی مانند ہیں جو انفرادی روح کی ابدیت میں چکر کھاتا ہوا کبھی خود کو فرقت کے درد شدید میں ظالم کرتا ہے اور کبھی سرور وصل میں۔ آروار اپنی وجدانگیز مسرت میں ہر جگہ دیدار حق پاتا ہوا اپنے تجربے کے عمق میں اسے اور ہی اور چاہتا ہے۔ وہ شاندار رستی

باجل کے اُن حالات کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ جن میں وہ نیم شعور اور بے شعور ہوتا ہوا کبھی کبھی طلب محبوب میں تڑپنے لگ جاتا ہے۔ اور اگرچہ بھگوان کے لیے جذبہ آرزو کو بسا اوقات جنسی محبت کی مثلہ سے بیان کیا گیا ہے۔ مگر ان تمثیلات کو جذبہ عشق کی مرہبانہ علامات تک پہنچانے کی شاذ و نادر ہی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے تراویب محبت اینروی کو انسانی محبت کی اصطلاحات میں بڑی پاکیزہ صورت میں ظاہر کرتا ہے اور وہ یہ دکھلانے میں غالباً پیشرو گزرے ہیں۔ کہ کس طرح ایشور کے لیے محبت نازک مساوات کے اصول پر میاں بیوی کی باہمی محبت کے وجد اور جذبات کی لطافت حاصل کر سکتی ہے۔ دکن کے شیومت نے بھی تقریباً اسی دور میں ہی فروغ پایا تھا۔ شیو لوگوں کے بھجن عبادت کے اُن عیسق اور شریعانہ جذبات سے لبریز ہیں جن پر انسانی ادب میں کہیں برتری دیکھنے میں نہیں آئی۔ مگر ان کا زور ایک طرف ایشور کی شان اور عظمت اور دوسری طرف ایشور کے سامنے خود سپردگی۔ نفس کشی اور اطاعت پر ہے۔ ایشور کو ہی اپنا سب کچھ مان کر اس کے حق میں جذبہ الفت و تقویٰ ذات تو آرداروں میں بھی ویسے ہی موجود ہیں مگر ان میں یہ گچھل کر پر جوش محبت کی مٹھاس میں بدل جاتے ہیں۔ شیو لوگوں کے بھجن فی الواقع عبادت کی اینروی آتش سے پر ہیں مگر ان میں زیادہ تر جذبہ اطاعت پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مانیکا واکر اپنی ترد و اچکم میں شو کے بارے میں کہتا ہے۔ کیا میں تیرا غلام نہیں ہوں؟ میں پوچھتا ہوں۔ کہ تو نے مجھے اپنا یا نہ تھا؟

وہ سب کے سب تیرے سیوک تیرے چرنوں میں پہنچ چکے ہیں۔

میرا جسم گناہوں سے لبریز ہے۔ شیئوی عالم کے خداوند مجھے ڈر ہے کہ شاید میں سکندرش ہو کہ تیرا دیدار کرنے نہ پاؤں۔ میں نہیں جانتا کہ کس طرح روشن کر سکوں!

میں سر سے پاؤں تک جھوٹا ہوں۔ جھوٹا اپنے دل میں اور جھوٹا اپنی محبت میں۔ لیکن اگر وہ زاری کرے تو کیا، اے روح کی ایندلی مٹھاس تیرا پانی سیوک تجھے پائے گا نہیں؟ اور مٹھی اور پاکیزہ مسرت کے مالک! اپنے خادم پر مہربانی کر کے اسے اپنے پاس آنے کا راستہ دکھلا دے!

ہائے اس خوبصورت خوشبودار زلفوں والی (عابدہ) کی تیرے قدموں کے ساتھ

جو محبت ہے میرے اندر تو اس سے آدھی بھی نہیں ہے۔

اپنی اس ساحرانہ طاقت سے جو پتھروں کو میٹھے اور سیٹے پھلوں میں بدل دیتی ہے

تو نے اپنے قدموں کا محب بنا دیا۔

ہمارے مالک - تیری نازک محبت کوئی حد نہیں رکھتی

مجھ پر کچھ ہی غالب آجائے اور میرے افعال کچھ ہی ہوں۔

تو پھر بھی مجھے اپنے قدموں کا دیدار دے کر مجھے بچا سکتا ہے

او بے عیب سداۓ ایک!

عابدہ محبت ایندلی کی مٹھاس محسوس کرتا ہوا جانتا تھا کہ صرف رحمت ایندلی سے ہی کوئی شخص خدا کی طرف جذب ہو کر اس کے ساتھ محبت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔

کسی بھی پھول سے شہد مت چوس اگر چہ وہ

باہرے کے پھوٹے سے چھوٹے دانے کے برابر ہو۔

جب کبھی ہم اسے یاد کرتے ہیں۔ جب کبھی اسے دیکھتے ہیں۔

جب کبھی اس کے متعلق ہم بکھول کر بات چیت کرتے ہیں۔

یا

تب ہی نہایت شیریں وجد کا شہد بننے لگ جاتا ہے
یہاں تک کہ ہمارا سارا وجود اس سرور میں گھل جاتا ہے
اے جھنھانے والی کھی - اسی پر اسرارِ قاس کی طرف جا
اور اس کے گن گنا کر

آروارول اور شرعی و سنیون کے درمیان مذہبی عقائد میں بعض امور مناقشہ

آرگیا س منھومنی - یا منا - رامانج اور ان کے متعلدین نے آروارول
کی الہامی تعلیمات کو بہت حد تک قبول کیا ہے۔ لیکن وہ ان کے ساتھ
مذہبی عقیدے کے بعض بنیادی امور میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔
یہ ادب جداگانہ رسالہ جات کی صورت میں جمع کیا گیا ہے۔ اور ان
میں سے دو کو اہم ترین خیال کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ایک تو رامانج
کی اپنی تصنیف اشٹا دیش رہسار تھ وورن ہے اور دوسری کا نام
اشٹا دیش بھید نے ہے۔ وینکٹ ناتھ اور دوسروں نے بھی اس
مضمون پر اہم رسالہ جات لکھے ہیں۔ ان اختلافی امور میں سے بعض کا
ہم ذیل میں ذکر کریں گے

پہلا اختلافی امر رحمت ایزدی (سوامی کرپا) کے متعلق ہے۔
آروار کہتے ہیں کہ یہ رحمت خود بخود ہوتی ہے اور عابد کی کسی بھی
کوشش یا خوجی پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ اگر خدا بھی ایسا ایزدی
حق رحمت استعمال کرنے میں کسی اور بات پر انحصار رکھتا۔ تب وہ

۱۔ تھی سونوں کی صورت میں پائے گئے ہیں۔

رحمت اسی قدر ہی محدود ہوتی مگر دوسرے کہتے ہیں۔ کہ رحمت ایزدی بے نیک اعمال پر منحصر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو۔ تو وقت پر سب لوگ نجات یافتہ ہو ہی جائیں گے اور انھیں نجات کے لیے کوئی کوشش درکار نہ ہوگی اور اگر یہ کہا جائے کہ ایشور اپنی مرضی سے جس پر چاہتا ہے۔ اپنی رحمت نازل کرتا ہے تو وہ جانب دار ٹھہرے گا۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ خدا رحمت کرنے میں آزاد ہے لیکن علما وہ عابدوں کے نیک اعمال کے صلے کے طور پر ہی رحمت نازل کیا کرتا ہے اور اگرچہ وہ رحیم کل ہے اور سب لوگوں پر ان کی کوشش کا خیال کیے بغیر ہی رحمت نازل کر سکتا ہے مگر وہ واقعی طور پر وہیں ایسا کرتا ہے۔ جہاں عابد لوگوں میں اعمال پسندیدہ پائے جاتے ہوں۔ اس لیے رحمت ایزدی کا نزول بے سبب (بیرہنیک) بھی ہے اور بامب (سہینک) بھی۔

۸۶۔ مومن الذکر نقطہ نگاہ رامانج اور اسی کے مقلدین کا ہے۔ لیکن اس بارے میں یہ بتلادینا ضروری ہے۔ کہ آردواروں اور رامانجیوں کے درمیان مذہبی عقائد کے بارے میں بنیادی اختلافات تحقیق مابعد کی دریافت ہیں۔ جبکہ آردواروں کی تصانیف نے ضخیم تشریحی ادب پیدا کر دیا تھا۔ اور رامانج کی اپنی تصانیف نے کئی علما کو اس بات کے لیے آمادہ کر دیا تھا۔ کہ وہ اس کی کتاب پر تفسیرات اور اس کی تعلیمات کی تشریح میں آزادانہ رسالہ جات لکھیں۔ علمائے مابعد نے آردوار اور رامانج کے ادب کا باہمی مقابلہ کر کے دیکھا۔ کہ ان کے درمیان مذہب کے بنیادی عقیدے کے بارے میں بعض اختلافات موجود ہیں۔ آردوار کے ٹینگلئی مسلک اور وڈیگلئی مسلک جس کا راہنما وینکٹ ہوا ہے اس امر میں سخت اختلاف ظاہر کرتا ہے۔ اشتادش بھید نے ان اختلافات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ مذہب کے بارے میں رامانج کے

بنیادی عقائد کو استثنا دے رہا تھا۔ دھرم میں ظاہر کیا گیا ہے۔
ایشور تک رسائی کے لیے سب سے بڑا اصول خود سپردگی (تفویض ذات)
پرستی کا ہے۔ پرستی سے مراد ایشور کے روبرو ذہن کو اس گہری توجہ میں
رکھنا ہے کہ صرف وہی نجات دے سکتا ہے
اور سوائے خود سپردگی کے اس کی رحمت حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ
نہیں ہے۔

بھکت ناریں کی انتہائی اطاعت کرتا ہوا اس کے سوا اور کسی سے
دعا نہیں مانگتا اور اس کی تمام دعائیں گہری محبت کے سوا کسی اور
محرم سے نہیں ہوتیں۔ پرستی الٹی خوبی میں ہمہ گیر فیاضی۔ ہمدردی
اور مہربانی اپنے مستقل اعدا کے لیے بھی پائی جاتی ہے۔ ایسا
بھکت محسوس کرتا ہے۔ کہ اُسے سوامی (خداوند) پر جو اس کی
اپنی روح کی اصلی ذات ہے۔ ہر حال میں بھروسہ رکھنا ہوگا۔ اپنے
حالات میں اس حالت کو انتہائی توکل (نبرہ بھرتو) کہا جاتا ہے۔
اور عائد کا یہ احساس کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے کسی بھی فرائض
کی ادائیگی بھی ایسے برترین نشانے پر نہیں پہنچا سکتی۔ اصطلاحاً
اپنے شونیتاً یعنی اور تمام تدا بیر کی لا حاصلی کہلاتا ہے۔ بھکت
ہمیشہ ان تمام بلاؤں پر جو اس پر وارد ہوں ہنسا کرتا ہے اور

۱۔ رامانج اپنی گدیہ تریہ میں کہتا ہے کہ ذہن کی اس عابدانہ حالت کے ساتھ اپنے گناہوں
نقصوں اور فروگزاشتوں کا اقرار اور اس امر کا احساس کہ عابد خدا کا بے کس غلام اور
اس نجات دہندہ کی رحمت کے ذریعے نجات پانے کے لیے سخت بیقرار ہے موجود ہوتا ہے۔
۲۔ ایسے عابد کو اصطلاحاً پرستی نیشٹک کہا جاتا ہے (اشاد دس رہیا رتھ وورن
صفحہ ۳-۷) مذکورہ بالا حصے میں کمبوتر اور بندر کی کہانی دیکھو۔

۳۔ یہاں "سوامی" لفظ سے جبراً معنی نکال لیے گئے ہیں۔ سوامی کا لفظ لغوی طور پر
اپنے اندر سوم (اپنے) کا لفظ رکھتا ہے۔

خود کو خادم خدا سمجھتا ہوا خوشی خوشی اُن مصائب کو برداشت کرتا ہے جو بائبل خدا کے اپنے بندوں کی طرف سے آئیں۔ اس حالت کا نام اصطلاحاً پارائنٹریہ (انتہائی تپج) ہے۔ عابد اپنی روح کو ایک ایسا جوہر روحانی خیال کرتا ہے۔ جو ذاتِ خود ہست نہیں ہے اور ہر پہلو میں خدا پر انحصار رکھتا ہوا اسی کی خاطر ہی ہستی رکھتا ہے۔ ویشنو لوگ اکشر اوقات ایک نئی کہے جاتے ہیں۔ اور اس کے معنی کبھی کبھی غلطی سے تو حید پرست سمجھے جاتے ہیں لیکن ایک نبتہ کی صفت مخصوصہ صاف طور پر یہ ہے کہ بھکت ایشور کے آگے اپنا آپ سوئپ کر اُل طور پر اس کے ساتھ جڑا ہوا تمام مخالف حالات میں اس پر پورا بھروسہ رکھتا ہے۔ اس کا دل اُس اہنگوں کی ایزدی موجودیت سے سداسرور رہتا ہے جو اس کے تمام احساسات - میلانات - جذبات اور تجربات میں جان ڈالنے والا ہے اور وہ جس کمال کے ساتھ اپنے تمام اعمال و خیالات اور کائنات کی دیگر اشیا میں خدا کو دیکھتا ہے اسی قدر ہی قدرۃً ایک ایسے طبقہ ہستی میں دخل پاتا ہے۔ جس کے اندر تمام دینی جذبات - دشمنی - حرص - حسد - نفرت نامکمل ہو جاتے ہیں۔ سب کے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس پر وہ تمام باشندگان زمین کے لیے جذباتِ فیاضی و رفاقت سے بھر جاتا ہے۔ بھکت کو لازمی طور پر اپنے گرو سے دیکھا (ادخال) لے کر اس کے روبرو اپنے دل کا سارا حال کھولنا پڑتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہے۔ وہ سب کا سب اپنے گرو کے پاس چھوڑ دینے پر وہ خود کو دشمن کا خادم خیال کرنے لگتا ہے۔ نیز اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی روح اور ساری کائنات کے خدا پر منحصر ہونے کا فلسفیانہ تصور بھی رکھتا ہو۔

لے۔ اصطلاحاً اس خوبی کو نبتہ زنگتو کہتے ہیں۔

لے۔ اسے اصطلاحاً سمبندہ گلیانٹو کہا جاتا ہے۔ اور یہ تصور کہ ہر شے خدا کے لیے

ایہ اس قسم کا تصور قدرتہ ہمارے تمام حسی اعمال میں موجودات حق کا علم رکھتا ہے اور اس حقیقت کا پورا پورا احساس لازمی طور پر ہمارے تمام حواس کو آسانی کے ساتھ ہمارے قابو میں لاتا ہے۔ اپنے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس کی بدولت ہی بھکت کو حسی تراغیب سے بہت اوپر اخلاقی پیادوں کی زندگی بسر کیا کرتے ہیں۔ عام فرائض مذہبی جو دیدوں اور مہرتیوں میں بتلائے گئے ہیں۔ لوگوں کے بہت نیچے طبقے کے لیے ہیں۔ وہ لوگ جو حقیقی جذبہ عبادت کے ساتھ بالکل ہی اپنے مالک کے طور پر رہتے ہیں۔ انھیں اس ضابطہ فرائض کا پابند ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی پابندی عوام کے لیے ایک لازمی امر ہے۔ ایسا شخص ایشور کی خود بخود رحمت سے نجات پا کر شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو ادا کیے بغیر ہی ان کے پھل سے بہرہ ور ہوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سہی رکھتی ہے شیش بھوتوم کہلاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے یہ مراد ہے۔ کہ بھکت خود کو خدا کا بھکت جان کر اس کے اور اس کے برگزیدہ لوگوں کے لیے کام کرے۔ نوع انسان اور خدا کی خدمت قدرتا اس فلسفیانہ تصور کا نتیجہ ہے۔ جو انسانی ارداح اور ساری کائنات کو خدا پر منحصر۔ اس کے اجزا اور ہر حالت میں اسی کے متبوض اور محکوم خیال کرتا ہے اسے اصطلاحاً شیش پرینی پر تو کہتے ہیں۔
۱۱۔ اصطلاحاً سے نیت شور تو کہا جاتا ہے۔

۱۲۔ اور تمام متوفی فرائض کو چھوڑ کر ایشور کی اطاعت کرنا اصطلاحاً اودھی گوچر تو کہا جاتا ہے۔ اسی کتاب کے دوسرے حصے میں سامانج موش (نجات) کے معنی اس بات کا یقین و اشن ہو جانا بتلاتا ہے۔ کہ ذات ایزدی کیا جانا مسرور اور محبہ جانا علم و طاقت اس یا کسی اور دنیا کی تمام اشیاء سے جو خیال میں آ سکتی ہیں۔ برتر ہے۔ حصول نجات کے حقیقی وسیلے کے طور پر ایشور میں دل کو رکھنے کا اصطلاحی نام ہلکشو ہے۔ یہاں پر اودھی گوچر تو کا جو مسئلہ پیش کیا گیا ہے۔ وہ سامانج کے اسی موضوع پر اس خیال سے متخالف رکھتا ہے جو اس کے بھاشیہ میں اس کے متعلقین نے

وہ ہمیشہ اپنے قصوروں سے توبہ و باز رہتا ہے مگر دوسروں کے قصوروں کی طرف توجہ نہیں دیتا۔ ان کے بارے میں وہ تقریباً اندھا ہو کر رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس آگاہی سے بھر رہا ہے کہ اس کے تمام کام مالک کی حکومت کا طرے سے ہو رہے ہیں۔ وہ اپنے لیے کوئی لذت نہیں رکھتا۔ کیونکہ وہ ہمیشہ محسوس کرتا ہے۔ کہ یہ صرف مالک کا ہی حق ہے۔ کہ اس کے حواس کی راہ سے حظ اٹھایا کرے۔

اشٹادش بھید نرنے میں کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ آرواروں کی تعلیم کے مطابق نجات کے معنی ہیں۔ خدا کو اپنی کھوئی ہوئی ایک روح کا سراغ لگ جانا یا خدا کی غیر محدود خدمت گزاری ہے۔ اس لیے موش خود ایشور کے اپنے مفاد کی شے ہے۔ بھکت کے مفاد کی نہیں۔ خادم کی خدمت تو صرف مالک کی فرمانبرداری کے لیے ہے اور اس لیے اس خدمت میں عابد کی کوئی شخصی غرض موجود نہیں ہوتی۔ مگر آگیا اس نئی تعلیم کے مطابق نجات اگرچہ بنیادی طور پر بھگوان کے مفاد کی شے ہے۔ مگر مٹا اس میں بھکت کا فائدہ بھی منظور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بھگوان کا خادم بن کر مسرت شدید حاصل کرتا ہے۔ مالک کی کھوئی ہوئی شے دوبارہ ملنے کی مثال یہاں صادق نہیں آتی۔ کیونکہ افراد انسانی وہ باخبر مہتیاں ہیں جو بے انداز غم و الم سہتی ہوئی ایشور کی خدمت اختیار کرنے پر اس سے نجات پاتی ہیں اور اگرچہ بھکت کے ایشور کے آگے خود پسندی کرتا ہوا

بقیہ ماحیہ صفحہ گزشتہ۔ ظاہر کیا ہے۔ شاید اس کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ رائج کا خیال بدل گیا تھا۔ اور آرواروں کے زیر اثر یہ اس کے ابتدائی خیالات ہوں گے۔

۱۷۔ اسے اصطلاحاً براکاشتو کہا جاتا ہے اور مورتی کو ایشور کا مریٰ ظہور جان کر اس کی پوجا کرنے کو اصطلاحاً مایا ہے اور وہ پوہ گیان کہتے ہیں اور تمام اشیائے دہوی کے ساتھ الفت کے ختم ہونے پر ایشور کی طرف محبت وافرہ کا جاری ہونا اور یہ احساس کہ ایشور ممکن حیات ہے۔ اصطلاحاً حاتم رتو کہلاتا ہے۔

اپنے کاموں کے پھل کی خواہش ترک کر دیتا ہے لیکن وہ ایشور کی خدمت گزاری کا لطف اٹھاتا ہے اور کثرتِ برہم کا سرور حال کرتا ہے اس طرح جو لوگ گیان کا راستہ (اُپاسک) اختیار کرتے ہیں۔ وہ برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور جو لوگ پکڑ پٹی (خود سپردگی) کی راہ پر قدم رکھتے ہیں۔ وہ بھی برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی حاصل کرتے ہیں۔ طالبانِ حق کے جداگانہ راستوں کے اختیار کرنے پر کوئی بھی جداگانہ اثرِ حالتِ نجات میں نہیں پایا جاتا۔ مزید براں آروار کی تعلیمات میں منقوی فرائض۔ فلسفیانہ علمت۔ خدا کی عبادت اور مرشدوں کی اطاعت کے چار گمانہ راستوں کے سوا ایک پانچواں راستہ بھی ہے اور وہ ہے پرپتی یعنی خدا کے آگے قلبی خود سپردگی۔ لیکن آریگیاس خیال کرتا ہے۔ کہ پرپتی (تفویض) کے سوا صرف ایک ہی اور راستہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کا ہے اور وہ ہے بھکتی یوگ (طریقی عبادت) رامانج اور اس کے متعلدین کی رائے میں کرم یوگ اور گیان صرف صناعی قلب کے ذرائع ہونے سے بھکتی (عبادت) کے لیے تیار کرتے ہیں۔ مرشد کی اطاعت تو ایک طرح کی پرپتی ہی تو ہے۔ اس لیے خدا رسیدگی کے لیے صرف دو راستے ہیں ایک بھکتی یوگ اور دوسرا پرپتی۔

علاوہ ازیں شری وشنومت میں شری ایک خاص اہمیت رکھتی ہے اور چونکہ شری وشنو میں صرف تین مقولے ہیں۔ اس لیے قدرۃ سوال اٹھتا ہے۔ کہ ان، بخت۔ اچت اور پریشور کے سہ گونہ مقولوں میں شری کے لیے کوئی جگہ ہے۔ اس معاملے پر دوسرے مذہب کا خیال جیسا کہ رامیا جاتا تر مئی کی توثیق میں بیان ہوا ہے یہ ہے کہ شری کو ارواح انسانی کے زیر سے ہی شمار کرنا واجب ہے اور اس لیے اس کو بہ لحاظ نوعیت سالما تانی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے خیال کرتے ہیں۔ کہ شری وشنو کی مانند

۱۔ اشتادش عبید نرنے کے اگلے حصے میں بعض کی رائے کے مطابق کہا گیا ہے کہ نالین ہی ہے۔

سہرا موجود ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں ایشور کی طرف فرزندانہ رویے میں
 اس جذبے کو شامل کیا گیا ہے۔ جس میں عابد کے عیوب و نقائص بھی
 اسے محبوب کے پیار کے لائق بنانے کا اثر رکھتے ہیں۔ مونرا لکھنؤ نقطہ نگاہ
 میں فرزندانہ محبت کے اندر یہ بات بھی شامل ہے۔ کہ جھگہ ان میں
 اپنے بھکت کے عیوب کی طرف بے اعتنائی اور نابینائی پائی جاتی ہے۔
 قدیم تر تعلیمات میں دیا (رحم) کے یہ معنی سمجھے گئے ہیں کہ اوروں کے دکھ
 اور مصیبت کو دیکھ کر دکھی ہونا۔ مگر بعد میں رحم کے معنی ایشور کی اسی
 عمل پذیر مہم روی کے ہیں۔ جو ایسے دکھوں کی ابرداشت کی تاب
 نہ لاسکتی ہوئی انھیں دور کرنے کی خواہش میں ظہور پاتی ہے۔

پر پتی جسے نیاس بھی کہتے ہیں۔ قدیم تر تعلیمات کی رو سے ایشور
 کا وہ سکون محض ہے۔ جس میں وہ اپنے طالبوں کو قبول کرتا ہے یا اس
 کو متلاشی کی ایسی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ جس میں وہ خود کو صرف بطور روح
 جانتا ہے مگر اس آگاہی میں خودی وغیرہ کی مانند کوئی ایسا پیچیدہ جذبہ
 شامل نہیں ہوتا۔ جو موجب انفرادیت ہو۔ نیز اسی کے معنی ذہنی کیفیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو کہ ہمارے پاؤں کو ٹٹا سکتا ہے نہ کہ شری اور دھرموں
 کا خیال ہے۔ کہ ایک بید طریقہ سے شری بھی گناہوں کو دور کر سکتی ہے یا چنکنا شری
 کے ساتھ اسی طرح ہی ایک میک ہے جس طرح خوشبو پھول کے ساتھ۔ اس لیے پاؤں
 کے دور کرنے میں اس کا بھی ہاتھ ہوتا ہے۔

۱۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر عابد پر پتی (نفوذ) کا راستہ اختیار کرے تو اپنے
 قصوروں کے باعث اس قدر متنازع پائے گا جس قدر کہ اوروں کو بھگتنی پڑے گی۔

۲۔ رحم کے تعلق پہلا نقطہ نگاہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے پر تھک دکھتو تم۔ دوسرا نقطہ نگاہ
 سواترہ نریشکا۔ پر وہ کہہ سہنا دیا سچ تن یزا کر یچھا پہلے معنوں میں رحم ایک دور و آمیز جذبہ ہے
 دوسرے معنوں میں ایسی خواہش ہے۔ جو احساس کراہت سے پیدا ہو کر جذبہ اور ارادے
 کے بین بین رہتی ہے۔

کے بھی ہو سکتے ہیں۔ جس میں عابد اپنے معبود کو اپنا انتہائی نشانہ خیال کرتا ہوا خود کو اس کا ایک ذیلی معاون خیال کرتا ہے اور شاستروں میں بتلائے ہوئے جملہ فرائض کا خیال چھوڑ کر اسی کے ساتھ وابستہ رہا کرتا ہے یا وہ اس انتہائی لطیف و سہرور میں اپنی توجہ کو مجتمع کر دیتا ہے جو اس فکر و خیال سے جا مل جوتا ہے۔ کہ ایشور ہی اس کی ہستی کا مقصود واحد ہے۔ ایسا شخص اگر فرائض مذہبی ادا کرنے لگے۔ تو وہ صاف طور پر اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح ایک قصور وار بیوی خاوند کے پاس لوٹ کر خود کو اپنے خاوند کے آگے رکھتی ہوئی اپنا آپ سونپ دیا کرتی ہے۔ اسی طرح عابد بھی اپنی اصلی حالت سے آگاہ ہوا، نو ایشور کے آگے حالت سکون میں سونپ دیتا ہے۔ لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ پرپتی اپنے اندر پانچ عناصر رکھتی ہے (۱) صرف ایشور ہی نجات دے سکتا ہے (۲) وہی مقصود واحد ہے (۳) وہی ہماری خواہشات کا انتہائی موضوع ہے۔ (۴) ہم قطعی طور پر خود کو اس کے آگے رکھ کر سونپ دیتے ہیں (۵) انتہائی عبادت۔

بال

۹۱

۱۔ پرپتی کے یہ پانچ انگ کہلاتے ہیں۔ پرپتی کو کشیپ۔ تیاگ۔ نیاس یا شرنانگتی بھی کہتے ہیں (اشٹاوش نرنے) پرپتی کے متعلق پہلے اور دوسرے نفاط نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ پہلے خیال کے بموجب ایک ذہنی حالت ہے جو ایشور کے تعلق میں اپنی اصلی ذات کی آگاہی تک محدود ہوتی ہے اور ایشور کے پہلو پر بھی اُن مالمبان کے تعلق میں ساکن ہر باری ہے جو اس کی طرف جمع ہو کر آتے ہیں (۱۔ نوارن ماترم)۔ مگر دوسرے خیال کے مطابق پرپتی کے معنی مالمبان حق کے پہلو پر بشت۔ تفویض ذات کا عمل ہیں اور ایشور کے پہلو پر ان سب کی خیر مشروط نگرانی ہے۔ اس لیے صورت اول میں اپنی حقیقی ذات کے شعور کو تین قسموں میں بیان کیا جاتا ہے اور ان میں ہر ایک قسم پرپتی کی تعریف کے لیے کافی شمار ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں پرپتی صرف ایک علمی کیفیت ہے۔ جبکہ دوسری

یہ پانچوں عناصر ہی ایشور میں اقسام کی سے تعلق رکھتے ہیں۔
بعض کی رائے میں پرپن (طالب حق) وہ ہے۔ جس نے
پر بندھوں (ادھیت پر بندھ پرپن نہ) کے آروارومی ادب کا
مطالعہ کیا ہو۔ دوسروں کا خیال ہے۔ کہ صرف پر بندھوں کا مطالعہ
کسی شخص کو پرپتی کی صفات سے بہرہ ور نہیں کر سکتا۔ ان کے خیال
میں وہ شخص اس راہ تفویض پر گامزن ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔
جو کرم یوگ۔ گیان یوگ اور بھکتی یوگ کے تانخیری راستوں پر
چلنے کے لیے تیار نہیں اور اس لیے ان طریقوں کو بہت وقت نہیں دیتا۔
مزید برآں قدیم تر مسلک یہ خیال کرتا ہے کہ جس شخص نے پرپتی کا
راستہ اختیار کر لیا ہے اسے لازم ہے کہ شاستروں پر بتلائے ہوئے
اوزیسز زندگی کے مراحل اربعہ سے تعلق رکھنے والے تمام فرائض
کو خیر باد کہدے۔ کیونکہ گیتا میں اس امر کی صاف شہادت موجود ہے کہ
تمام مذہبی فرائض چھوڑ کر خود کو ایشور کے حوالے کر دینا چاہیے۔ لیکن
دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے۔ کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے
فرائض پرپتی کی راہ پر چلنے والے لوگوں کو بھی ادا کرنے چاہئیں۔ نیز
قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ راہ علم قدرۃ راہ تفویض کا مخالف ہے کیونکہ
پرپتی ایشور کے ساتھ اپنا تعلق خود سیکر دگی کے سوا کل علم کی نفی ظاہر
کرتی ہے۔ ادائے فرائض اور علم میں وہ خودی پائی جاتی ہے۔ جو
پرپتی کی مخالفت ہے لیکن دوسرے کا خیال ہے کہ ایشور کے آگے
غل پذیر تفویض بھی تو عنصر خودی ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا
غلط ہے کہ کرم یوگ اور گیان یوگ پرپتی کے ساتھ اس لیے اکٹھے
نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں عنصر خودی موجود ہوتا ہے۔ یہ خودی تو ہماری
فات کی طرف بطور آتما (روح) کے ایک اشارہ منحس ہے۔ یہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ، صورت میں اس کے ساتھ ارادی کوشش بھی پائی جاتی ہے۔

اس اہنکار کو ظاہر نہیں کرتی جو کہ ایک ارتقائی ظہور ہے۔
 پھر بعض کا یہ خیال ہے کہ وہ شخص بھی جس نے پرچی کا راستہ
 اختیار کیا ہے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو اس لیے بھی
 ادا کر سکتا ہے کہ اس کی مثال دیکھ کر جاہل اور اگیا نی لوگ راستہ
 اپنے روزانہ فرائض سے غافل ہونے کا بہانہ ہی نہ بنالیں۔ دوسرے
 لفظوں میں جن لوگوں نے پرچی کا راستہ اختیار کیا ہے انھیں
 لوگ سنگرہ کے لیے اپنے روزانہ فرائض بھی ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن
 دوسرے ملک کے لوگ یہ سوچتے ہیں کہ چونکہ شاستروں میں بتلائے ہوئے
 فرائض حکامِ نیرودی ہیں اس لیے انھیں محبتِ نیرودی کی وجہ سے ہی ادا کرنا
 واجب ہے (بھکرت پرچی ارتم) انھیں بھی جو راہ پرچی پر چلنے والے ہیں
 ورنہ اس کے لیے انھیں سزا بھگتنی ہوگی۔

پرچی کے انگ مندر بہ ذیل شمار کیے جاتے ہیں (۱) خود کو سدائی
 مشیتِ نیرودی کے ساتھ ایک سر لکھنے کا ذہنی انداز (انکو کو سیہ سکلپتہ)
 (۲) جو شے ایشور کی مرضی کے خلاف معلوم ہو۔ اس کی مخالفت کا
 منفی ذہنی انداز (پراتی کو سیہ ور جنم) (۳) اس بات کا انتہائی بھروسہ
 کہ بھگوان بھکرت کی حفاظت کرے گا ہی۔ (رکشیتی و شواس) (۴) اسے
 محافظ جان کر دعا مانگتے رہنا (گو پر توتو ور غم)۔ اپنا آپ بالکل ہی
 بھگوان کے آگے رکھ دینا (آتم نکشیپ) (۵) قطعی ناداری اور
 بے بسی کا احساس (کار بنیہ)۔ قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ جو شخص
 پرچی کی راہ چلتا ہے وہ ذرا بھی خواہش تکمیل نہیں کرتا۔ اس لیے
 وہ اپنے ذہن کے حالات و میلانات کے مطابق ان میں سے کوئی
 رنگ اپنے لیے چن سکتا ہے۔ لیکن دوسرے ملک کے لوگوں کا
 خیال ہے کہ وہ لوگ بھی جو پرچی کی راہ پر چلنے والے ہیں۔ خواہش سے
 بالکل آزاد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ بھی خود کو خدا کے خدامِ ابدی محسوس
 کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ کسی اور ضرورت کے

پورا ہونے کے منتہی نہیں ہوتے۔ ان کے لیے مذکورہ بالا تمام لوازم پر پرتی بابی کو عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے۔

پرانامسلک سوچنا ہے۔ کہ ایشوری مکتی کا سبب واحد ہے اور پرتی کے راستے کی قبولیت موجب نجات نہیں ہے لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پرتی کو نجات کی ایک علت ثانوی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ پرتی کے ذریعے ہی رحمت ایزدی اس کے عباد پر نازل ہوسکتی ہے۔ سابقہ مسلک کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ پرتی کا راستہ اختیار کرنے والے کہ کفارہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ رحمت ایزدی اس کے گناہوں کو مٹانے کے لیے کافی ہے۔ مگر مابعد کے مسلک یہ سوچتے ہیں کہ اگر پرتی کی راہ پر چلنے والا جسمانی طور پر ہم کفارہ کرتے ہیں تو اس پر ایسا کرنا لازمی ہے۔ پرانے مسلک کے مطابق جو شخص اظہارِ فہم کی جھلکتی ہے وہ اگرچہ ٹیچ بھی ہو۔ تو بھی وہ برہمن پر ترجیح دینے اور اوزار کے لائق ہے مگر مابعد کے مسلک والے کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی بیچ ذات کا آدمی بھکت ہو۔ تو اس کی مناسب عزت کی جاسکتی ہے لیکن وہ برہمن کی عزت حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح ارواح کے جواہر انفرادی میں ایشور کے ساری ہونے کے بارے میں پرانے مسلک والوں کی یہ رائے ہے کہ ایشور اپنے لامحدود طاقت کے ذریعے سالماتی افراد میں داخل ہوسکتا ہے مگر دوسرے فرقہ کلیہ خیال ہے۔ کہ ایسی سرایت محض خارجی نوعیت کی جتنی باہر سے ہوگی۔ ایشور کے لیے انفرادی ارواح کے اندر سرایت کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بارے میں قدیم مسلک کے

۱۔ اشتادش بھیہ نرنے۔

۲۔ اشتادش بھیہ نرنے۔ ص- ۱۲ - وہ آجاریہ کی تصنیف ہے۔ دھیکرن مینٹامنی کے

ساکین کہتے ہیں۔ کہ اس کے معنی صرف ادراکِ ذات کے ہیں۔ جو شخص اس حالت کو پالیتا ہے وہ ابدیت اور بقا کے اعلیٰ ترین مرتبے پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن قرین و دیگر کے لوگوں کا خیال ہے کہ جس نے ادراکِ ذات حاصل کر بھی لیا ہو۔ وہ صرف اسی وجہ سے باقی نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ادراکِ ذات کے اندر ایشور کے تعلق میں اپنی فطرت کا کشف حقیقی موجود ہو۔ وہ اس کشف کو صرف اسی حالت میں حاصل کر سکتا ہے۔ کہ جب وہ اعلیٰ طبقات میں سے گزرتا ہوا۔ بیکنیٹ (مسکن انردی) پر پہنچ کر وہاں بطور خادمِ خدا قبول کیا جاتا ہے۔ یہی حالت ہے جسے ابدی اور باقی خیال کیا جاسکتا ہے۔



بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ذیلے اس خیال کی تائید کی گئی ہے۔
 ۱۔ اختلاف کے اٹھارہ امور جو یہاں بیان ہوئے ہیں۔ انشادیں بعید بننے
 میں جمع کیے گئے ہیں۔

اٹھارھواں باب

ویشنواویت مذہب فکر کا تاریخی اور
ادبی معائنہ

نٹھو منی سے راماںج تک ارگئے

گوونداجا ریر نے ایک کتاب "آزھوروں کی مقدس زندگیاں" لکھی ہے جو کہ کئی ایک کتابوں پر مبنی ہے۔ کتب آردار کو عام طور پر

۱۔ (۱) ودیہ سوری چرت (پرچن امرت سے جو اکثر اوقات اس کا حال پیش کرتی ہے) سے بھی پہلے کی تصنیف مصنفہ گرو واپن ہندت جو راماںج کا ہمصر اور شاگرد ہو گزرا ہے (۲) پرتیا امرت مصنفہ انت سوری جوشیل گنیش گرو کا شاگرد رشید ہوا ہے (۳) پرہندھار مصنفہ ویکٹ ناتھ (۴) آپلش رتن مالائی مصنفہ رامیا جاتا ہامانی جسے ورور منی یا

باب ۱۱

تین رہیوں (یا ناسی سہری) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ترو منتر چڑھ کر دوہ چڑھ کر کم خلوک چڑھ کر۔ بعد کے اوقات میں ان تین رہیوں پر بڑے بڑے اشخاص مثلاً وینکٹ ناتھ۔ راگھو چاریہ اور دوسروں نے بحث کی ہے۔ مصنفین نابعد کی طرز پر مناسب موقع پر ان کا مختصر حال بتلایا جائے گا۔ کیونکہ اس کتاب کی وسعت میں اجازت نہیں دیتی۔ کہ آرواروں کی زندگیوں کو بالتفصیل بیان کیا جائے۔ ان سنتوں اور ولیوں کے حالات لکھنے والے آرواروں اور اڑگیوں میں یہ فرق بتلاتے تھے۔ کہ اول الذکر محض روحانی تاثیر والے لوگ تھے لیکن اڑگیا لوگوں کے روحانی اثر پر علم و فضل کا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اڑگیوں کی فہرست نتھومنی سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے زمانے کا فیصلہ کرنے میں کچھ مشکلات درپیش ہیں۔ گرو پرہیار نے دوہ سورجی چرت اور پرینامرت کی رائے میں وہ نام آروار جسے شٹھ کوپ۔ کاڑی مارن بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے اور خاص کر اس کے شاگرد رشید مدھ کوئی آروار کے ساتھ جنانچہ پرینامرت کا بیان ہے کہ علاقہ کولا کے نواح میں ویر ناراین گاؤں میں نتھومنی پیدا ہوا تھا۔ اس کے باب کا نام ایشور بھٹ تھا اور اس کے لڑکے ایشور مٹی۔ وہ بہت لمبی یا ترا پر گیا جس میں اس نے شمالی ملک میں پھرتے ہوئے تھرا۔ ورنہ ان پوری دوار اور نکال اور پوری کو بھی دیکھا۔ واپس آنے پر اس نے دیکھا کہ بعض نرسی فونو جو مغربی ملک سے راجکو پال کے مندر میں آئے تھے۔ کاڑی مارن کے دس خلوک نے کے ساتھ بڑھا کرتے تھے۔ انھیں سن کر نتھومنی کو یہ خیال آیا۔ کہ یہ خلوک کسی

۹۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پیر یا جیار یا منوال مامنی (۵) گرو پرہیار پر جہام مصنف نے لکھا۔ پیر و مال جیار اور پرن ندائی و لکن۔
۱۔ کہا جاتا ہے۔ کہ وہ شٹھ کوپ باشٹھارشنا کے خاندان سے تھا۔ اس کا دوسرا نام شری رنگ ناتھ تھا۔ (چٹو خلوک کی تہذیب مطبوعہ آنتوپرس مدراس کے ص ۳ پر دیکھو)۔

بڑی کتاب کے اجزاء ہوں گے۔ چنانچہ وہ انہیں جمع کرنے لگا وہ کتبہ کون گیا
اور ایشورسکی روحانی تاثیر کے تحت کرنکا کی طرف چلا گیا جو تامل پرانی ندی
کے کنارے پرواقع ہے۔ وہاں اس نے نام آروار کے شاگرد رشید
مدھوکوی آروار سے مل کر پوچھا کہ کیا نام آروار کے بھجن دستیاب
ہو سکتے ہیں۔ مدھوکوی آروار نے جواب دیا کہ بھجنوں کی ایک عظیم
کتاب بربان تامل تیار کرنے اور مجھے وہی تعلیم دینے کے بعد وہ نجات
حاصل کر لیا ہے۔ اس لیے یہ کتاب عوام میں رائج نہیں ہو سکتی۔ مقامی
لوگوں نے اس خیال سے کہ اس کتاب کا مطالعہ ویدک دھرم
کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ اس کتاب کو تامل پرانی ندی میں پھینک دیا
تھا۔ اس کتاب کا صرف ایک صفحہ جس پر دس شلوک مندرج ہیں
ایک ایسے شخص کے ہاتھ لگا۔ جو انہیں سمجھتا اور نے کے ساتھ
پڑھا کرتا ہے۔ اس طرح صرف دس شلوک ہی بچ سکے ہیں۔ تھومنی نے
ایک چھند کو جو مدھوکوی آروار نے نام آروار کی مدح و ثنا میں رچا
تھا۔ بارہ ہزار دفعہ گا گا کر پڑھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نام آروار نے
اس پر ساری کتاب کا مطلب منکشف کر دیا۔ لیکن جب انتھومنی نے
ان تمام شلوکوں کو جاننے کی خواہش ظاہر کی۔ تو اسے ایک مقامی
دستکار سے ملنے کی ہدایت ہوئی جس پر نام آروار کے فیضان سے
سارے شلوک منکشف ہو گئے تھے۔ اس طرح انتھومنی نے پھر یہ کتاب
اس دستکار سے از سر نو حاصل کی۔ پھر اس نے یہ کتاب اپنے شاگرد
پنڈری کاکش کے حوالے کی۔ پنڈری کاکش نے اپنے شاگرد رام مشر
رام مشر نے یامنا۔ یا منانے گوشٹھی پڑان اور گوشٹھی پڑان نے اپنی دکنتر
دیو کی شری کو دی۔ انتھومنی نے ان شلوکوں کو بجا کر کے اپنے دو بھتیجوں
میلا یا گتا آروار اور کلیا گتا آروار کے وسیلے سے انہیں ویدوں کے
طریق پر راگ کی شکل دیدی۔ تب سے یہ شلوک مندروں میں گائے جانے لگے
اور تامل وید کے نام سے مشہور ہوئے۔ مگر قدیم ترین گرو پر مہرائے

باجا

اور ودیہ سوری چرت کی رائے ہے۔ کہ نھومنی نے یہ کتب نام آروار سے براہ راست حاصل کی تھیں۔ مابعد کے شری ویشنوں نے جب دیکھا۔ کہ مندرجہ بالا بیانات آرواروں کی روایتی قدامت سے مطابقت نہیں رکھتے تب انھوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ مدھکوی ابعاد نام آرواروں کا براہ راست سرید نہ تھا۔ اور نھومنی نے تین سو سال کی عمر پائی تھی۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اگر نام آروار کا زمانہ نویں صدی مانا جائے۔ تب ایسی کوئی بات بھی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ گو بی ناتھ راؤ دسویں صدی کے اس سنکرت کتبے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ ان شلوکوں کا مصنف شری ناتھ کا ایک شاگرد رشید تھا۔ اگر یہ شری ناتھ نھومنی کا ہی دوسرا نام ہے تو نھومنی کے عہد کو دسویں صدی میں سمجھنا بالکل درست ہے۔ اس کے گیارہ شاگردان رشید تھے۔ جن میں سے پیڈری کاکش۔ کروکا ناتھ شری کرشن لکشی ناتھ بہت مشہور ہیں۔ اس نے تین کتابیں لکھی ہیں۔ نتیہ توتو۔ پُرش ترے۔ اور یوگ رہسیہ۔ نھومنی کو ایک بڑا یوگی بھی بتلایا جاتا ہے۔ جس نے یوگ کے آٹھوں انگوں پر عملی عبور حاصل کیا ہوا تھا۔ پر پنامرت میں لکھا ہے۔ کہ

۹۶

۱۔ نتیہ توتو کا حوالہ دینکٹ ناتھ نے اپنی تصنیف نیاے پرشدھی میں (ص - ۱۳) دیا ہے۔ اس کتاب میں گوتم نیاے سوتروں پر نکتہ چینی اور ان کی ترویج کی گئی ہے۔ ۲۔ نھومنی کے لیے یوگ ابھاس کوئی نئی بات نہ تھی۔ ترو مارشیانی پر ان کا جسے جھکتی سار بھی کہا جاتا ہے حال بیان کرتے ہوئے یہ پناہرت کہتا ہے کہ وہ شروع شروع میں شوکا جھکت تھا۔ اور اس نے شیومت پر تالی زبان میں کئی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ مگر بعد میں سنت ہمارے اسے دشنومت میں داخل کر کے اسے انشاٹک یوگ کی تعلیم دی۔ جس کے ذریعے اس پر دشنومت کی حقایق فطیر کا انکشاف ہو گیا۔ تب اس نے تالی زبان میں کئی کتابیں دشنومت پر لکھیں۔ نیز جھکتی سار نے ایک عالمانہ کتاب جوتو اتھ سار کے نام سے

اس نے آگ کا شہر (غالباً گنگا، یکنو، پنڈو، پرم) میں یوگس ہیں،
 حاصل ہوئے ہوئے وفات پائی تھی۔ لیکن گوبی ناتھ کا خیال ہے کہ
 اس شہر میں اس کی وفات کا امکان ہی نہیں۔ کیونکہ اسے راجندر کولا
 جے گنگا، یکنو، پنڈو سولہ ۱۰۲۴ء سے پہلے آباد کیا تھا۔ یہ زمانہ تھومنی سے
 بعد کا ہے۔ تھومنی غالباً پرانتک کولا اول کے عہد میں ہوا تھا اور
 اس نے پرانتک کولا دوم کے عہد میں یا اس سے پہلے وفات پائی تھی۔
 اس کے یہ منی ہیں۔ کہ وہ دسویں صدی کے وسط میں اسی یا نوے سال
 جیا تھا۔ اس نے شمالی سند کا متھرا اور بدری ناتھ ملکہ دوار کا اور
 پوری تک بہت وسیع سفر کیا تھا۔ تھومنی کے شاگرد رشید
 شری کرشن لکشی ناتھ نے ایک کتاب مسک پر پتی پر لکھی ہے۔ وہ
 کرشن مانگلا میں پیدا ہوا تھا۔ اسے ویدوں پر اچھا عبور حاصل تھا۔
 وہ ویدانت میں خاص مہارت رکھنے کے علاوہ ایک بڑا بھکت تھا۔
 جو گنگا تاروشنو کا نام گانے میں مگن رہتا تھا (نام - نترن رتہ) (وہ عموماً
 برہمن تہن پھر کرتا اور اسی خود اک پر گزارہ کرتا تھا۔ جو اس کی طرف
 پھینکی جاتی تھی۔ اولیاؤں اور سنوں کا تذکرہ لکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ
 وہ مندر کی مورتی میں داخل ہو کر دیوتا کے ساتھ ایک ہو گیا تھا۔
 پنڈری کا کش آپا کو پنڈر کے متعلق خیال ہے۔ کہ اس پر کل شیکھر جس
 نے یوگ وصیان لگا کر وفات پائی تھی۔ اس کی سیرت و خصلت کا
 بہت اثر ہوا تھا۔ رامیشرنے سو گندھ کلیا کے شہر میں ایک

۹۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ مشہور ہے۔ کہہ کر اپنے غایین کے خیالات کی تردید کی۔
 بھگتی بار شاتنگ یوگ کی مزا دلنے ہی کیا کرتا تھا اور فلسفہ ہند کے جملہ شعبوں میں ماہر تھا۔
 بھگتی سدا کا ایک شاگرد رشید کنی کرشن گروا ہے۔ جس نے وشو کی ستایش میں بہت سے
 نہایت شاعرانہ آیات اور جمن لکھے ہیں۔ کل شیکھر پیرو کے متعلق بھی خیال کیا جاتا ہے۔ کہ
 اس نے یوگ کی مزا دلنے کی تھی۔

باب

برہمن گھرانے میں جنم لیا تھا۔ اور پنڈری کا کشن کا شاگرد تھا۔ پنڈری کا کشن کی عورت کا نام آنڈال تھا۔ پنڈری کا کشن نے رام مشر (مشرک لیسیج) سے کہا۔ کہ جو کچھ اسے سکھلا دیا گیا ہے۔ وہ سب کا سب یا منا کو سکھلا دے لیکن یا منا تو پنڈری کا کشن کے وقت تک جنم ہی نہ لیا تھا مگر پنڈری کا کشن نے نتھومنی کی پیرانی پیشین گوئی کے مطابق یا منا کی پیدائش کے متعلق پیشین گوئی کی تھی۔ علاوہ یا منا کے رام مشر کے چار شاگرد اہن رشید تھے۔ جن میں لکشمی سب سے بڑھ کر مشہور تھا۔ وہ سری رنگم میں بودو باش رکھتا ہوا مسائل ویدانت کی تشریح کیا کرتا تھا۔ یا منا چاریہ جسے آلوئڈر بھی کہتے ہیں ایشورمنی کا لڑکا اور نتھومنی کا پوتا تھا۔ غالباً وہ ۱۸۱۹ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی وفات ۱۸۸۰ء میں بتلائی جاتی ہے۔ اس نے رام مشر سے وید پڑھے تھے اور مناظرے میں بڑی شہرت پائی تھی۔ راجا بن کر اس نے باضابطہ شادی کی اور اس سے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ وزنگ اور شوٹھ پورن۔ اس نے خوشی کے ساتھ طویل عمر پائی۔ اپنی دولت کا نطف اٹھایا اور رام مشر کی طرف توجہ ہی نہ دی۔ مگر رام مشر نے مشکل کے ساتھ اس تک رسائی حاصل کر کے اسے بھگوت گیتا پڑھانے کا موقع حاصل کیا۔ اس سے اس کا دل دنیا سے اُچاٹ ہو گیا اور وہ سب کچھ چھوڑ کر رام مشر کے پاس شری رنگم میں

لے۔ (۱) شیئی و جیسی۔ ارسونہی (۲) گو متھوٹ۔ ترو ونگر اپن۔ (۳) برہن پتر اڈیلائی۔ (۴) مٹی پرت۔ اچی۔ (سوانح عمری رانج معنفہ گو وندا چاریہ صفحہ ۱۴۲) لے۔ پرتیامرت میں یا منا چاریہ کی بارہ سال میں فوت مناظرہ کے متعلق ایک کہانی آتی ہے۔ وہاں کے راج کا ایک بڑا مناظرہ پروہت اکیلون تھا۔ یا منا نے اسے لاکر شاہی دربار کے اندر ایک کھلے مباحثے میں اسے شکست دی۔ اس کے بعد اسے آدھی بادشاہت بطور انعام دی گئی۔ وہ اوائل عمر میں بڑا مغرور معلوم ہوتا ہے اگر پرتیامرت میں مذکور اس کے الفاظ مبارز طبی میں یقین کیا جائے۔

رہے لگا اور ایک بڑا بھکت ہو گیا۔ رام بشر نے اسے جو آخری دیاات دیں۔ یاٹ
 ان میں سے ایک یہ تھی۔ کہ وہ سیدھا کرکنا تھا (کرک گائی کیول این) کے
 ۹۸ پاس جا کر وہ اشتانگ سکے۔ جو یاٹنا کے لیے نٹھوئی کرکنا کے ہاں چھوڑ گیا تھا۔
 یاٹنا کے بہت سے شاگرد تھے۔ جن میں سے اکس بہت مشہور ہوئے ہیں۔
 ان میں سے ہاپورن جو بھاردرج گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے ہاں
 ایک لڑکی پنڈریکا کشن اور ایک لڑکی ٹیٹی تھی۔ ایک اور شاگرد رشید
 شری شیل پورن ہوا ہے۔ جسے تیا چارٹ بھی کہتے ہیں۔ ایک دوسرا شاگرد
 گوشٹھ پورن ہوا ہے۔ جو لونڈیا کے علاقے میں شری مدھر شہر میں پیدا ہوا
 تھا۔ انہی شہر میں ایک اور شاگرد مرزنبی ہوا ہے۔ جو ذات کا شودر تھا۔
 ایک اور شاگرد کانبھی پورن جو ذات کا شودر تھا۔ پنا ملی شہر میں پیدا ہوا
 تھا۔ یاٹنا اپنے تمام شاگردوں کے پانچوں دینیوں سے کرا کر تا تھا۔ نیز اس
 نے کولا کے راجا اور رانی کو بھی ہم ملک بنالیا تھا۔ انھوں نے اب تک
 جس راج یاٹ کا سکھ پایا تھا۔ اسے شری رنگم کے رنگنا تھا دیوتا کی سیوا
 (خدمت) کے لیے یہ یا۔ شری شیل پورن یا بھوردی شری شیل پورن یا
 ہاپورن کے دو لڑکے۔ دوہیں اور دو لڑکیاں تھیں۔ شری ہن کانٹی متی کی

۱۔ پر پنا مرت میں ایک حکایت مذکور ہے۔ کہ جب یاٹنا راجا ہو کر رام شر کے لیے قابل رسائی
 ہو گیا۔ تب رام بشر سوچے لگا کہ کس طرح اپنے گردوں کے احکام کے مطابق یاٹنا کو مسلک عشق
 پر لایا جائے۔ اس نے یاٹنا کے باورچی کے ساتھ واقفیت پیدا کر کے چھ ماہ تک ایسی ہری ہری
 سبیریاں (الکرک شاک) پہنچانی شروع کیں۔ جو یاٹنا کو بہت مرغوب تھیں چھ ماہ گزر جانے پر
 یاٹنا نے دریافت کیا۔ کہ ایسی نایاب سبیریاں کہاں سے آرہی ہیں۔ رام بشر چار روز سے
 رنگ اتھ دیو سے یہ جاننے کے لیے ہر اتھنا میں مشغول تھا۔ کہ کس طرح یاٹنا تک رسائی حاصل
 کی جائے۔ ایک روز راجا کو وہ ہری ہری سبیریاں ملنے پر اس نے باورچی سے کہا کہ پھر جب رام بشر اسے
 تو اسے اس کے ساتھ ملا دے۔ اس طرح رام بشر کو یاٹنا کے پاس جانے کا موقع مل گیا۔

باب

شادی کیشب بیچون سے جسے آسری کیشب بھی کہتے ہیں اور جو رانج کا باپ تھا ہوئی تھی۔ دوسری بہن دیوتی متی کی شادی کنلا کشا بھٹ کے ساتھ ہوئی اور اسے ایک لڑکا گووند نامی پیدا ہوا۔ کریش جو عرصہ دراز تک رانج کے ساتھ رہا۔ انت بھٹ اور ہادیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اور یہی کریش پریتامرت کے مصنف انت آجاریہ کا باپ تھا۔ دسویں دادھاکو کے انت دیشمت اور کشمی سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا ایک لڑکا جو گندو ناتھ کہلاتا تھا۔ اس کا نام رانج داس بھی تھا۔ یہ سب کے سب رانج کے رفیق ہوئے ہیں۔ جو چوتھم برید رکھتا تھا۔ یا سنا نام اڑوار کی تصانیف کا بہت شائق تھا۔ اس کی تعلیمات کو اکثر اوقات لوگوں پر واضح کیا جاتا تھا۔ یا منانے چھ کتابیں لکھی تھیں (۱) ستوترتن۔ درود دیوتا کی ستائش میں (۲) چوہ شلوکی (۳) آگم پرانیہ (۴) سدھی تریہ (۵) گیتارتھ سنگرہ (۶) ہاپریش نرنے۔ ان میں سے سدھی تریہ اہم ترین ہے اور یا من کے متعلق جو کچھ اس جلد میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً سارے کا سارا اسی کتاب پر مبنی ہے۔ آگم پرانیہ میں پنج راترناستروں کی جو شری و شنومت کے قانون شریعت خیال کیے جاتے ہیں۔ قدامت اور مسلمہ اسناد کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ستوترتن۔ چوہ شلوکی اور گیتارتھ سنگرہ کی مختلف اشخاص نے تفسیریں لکھی ہیں۔ مگر سب سے بڑھ کر اہم تفسیر ویکٹ ناتھ کی ہے۔ ستوترتن میں پینسٹھ شلوک پائے جاتے ہیں جن میں یا سنا۔ پرانوں کی تعلیم کے مطابق کرشن کی خوبصورتی بیان کرتا ہوا اس کے

۹۹

- ۱۔ پریتامرت۔ باب۔ ۱۵۔ صفحہ ۴۵۰۔ انت آجاریہ جسے انت سوری بھی کہتے ہیں شیل کشی گو کا شاگرد تھا۔ وہ رامیا جاناتھ ہاشنی کو بھی بہت عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔
- ۲۔ گیتارتھ سنگرہ کرشن کی تہید از ویکٹ ناتھ دیکھو۔
- ۳۔ چوہ شلوکی ویکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام رہیہ رکشا ہے اور ستوترتن کی تفسیر کا بھی نام ہے اور گیتارتھ سنگرہ پر ویکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام گیتارتھ سنگرہ رکشا ہے۔

آگے اپنے گناہوں - قصوروں - کمزوریوں اور بدیوں کا اعتراف کر کے ان کے لیے معافی مانگتا ہے۔ نیز وہ بیان کرتا ہے کہ بطور ناظم و محافظ کائنات کے بھگوان کی عظمت باقی تمام دیوتاؤں کی عظمت پر لا انتادرجے فائق و برتر ہے۔ وہ اس کے آگے اپنی تفویض کاملہ اور اس کے رحم میں اعتماد تام ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگر مالک کی رحمت و بخشش اس قدر عظیم ہیں۔ تو ایسے خستہ حال گناہگار سے بڑھ کر ان کا مستحق کوئی نہیں ہے۔ اگر پانی کے لیے نجات نہیں۔ تو بھگوان کی رحمت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خود کو رحیم کل محسوس کرنے کے لیے ہر بھوکو پاپیوں کی ضرورت ہے۔ اس سے آگے چل کر یا مننا بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح اس کا دل اور ہر ایک شے ہٹ کر مالک کی طرف گہرے طور پر جذب ہو رہا ہے۔ اس کے ساتھ وہ اپنی انتہائی بے کسی اور کمال نفس کشی کا ذکر کرتا ہے۔ عابد وصال ایڑدی میں کسی طرح کے التوا کو بھی سہ نہیں سکتا۔ اور اس کے ساتھ ملنے کے لیے از حد بیقرار ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کے لیے سخت ناگوار اور عذاب جان ہے۔ کہ مالک اسے خوشی پر خوشی دیتا ہوا خود سے دور رکھے۔ ان بھجنوں کا بنیادی موضوع پرہی (تفویض) ہے۔ اس بات کو تفسیر و نیٹ ناتھ میں بہت وضاحت کے ساتھ دکھلایا گیا ہے کہا جاتا ہے کہ انھیں بھجنوں کے مطالعے کے بعد ہی رامانج نے یا منا کی طرف گہری بخشش محسوس کی تھی۔ چتوہ شلوکی میں شری یعنی کشمی کی تعریف میں چار شلوک ہیں۔

۱۔ ویکٹ ناتھ چتوہ شلوکی پر اپنی تفسیر میں دشنور وایت کے مطابق کشمی کی تشریت پر بحث کرتا ہے۔ کشمی کو نارائن سے الگ بتلا کر اس کا رفیق دائمی ظاہر کیا ہے۔ اس لیے وہ ان تمام خیالات کی تردید کرتا ہے۔ جو کشمی کو نارائن کا ایک جزو مانتے ہیں۔ کشمی کو مایا کے ساتھ بھی ایک نہیں مانا جاسکتا۔ اس کے متعلق یہ بھی خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ سدھارائن کی رفاقت میں رہتی ہوئی ماں کی مانند اپنے اثر معاون سے عباد کو بھگوان کے واسطہ رحمت کے اندر لانے کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ اس طرح کشمی کی اپنی جداگانہ شخصیت مافی گئی ہے اگرچہ

گرنہ سنگرہ میں یا مانا کہتا ہے۔ کہ زندگی کا انتہائی مقصد حاصل کرنے کا وسیلہ وہ عبادت (بھکتی) ہے۔ جو شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور نپور علم ذات کا نتیجہ ہوتی ہے یا مانا کی رائے میں گیتا میں یوگ کے معنی بھکتی یوگ کے ہیں۔ گیتا کا آخری مقصد بھکتی (عبادت) کی عظیم اہمیت کو بطور انتہائی مقصد کے پیش کرنا ہے۔ اور بھکتی کی شرط مقدم شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور آتما کی روحانی فطرت کا وہ حقیقی علم ہے۔ جو بالکل ہی رحمت انیز دی پر انحصار رکھتا ہے۔

پرنامرت میں بیان کیا گیا ہے کہ یا مانا رامانج سے ملنے کے لیے بیتاب تھا۔ لیکن جب رامانج اس کی ملاقات کے لیے آیا تو وہ پہلے ہی دفات پاچکا تھا۔ اس لیے رامانج صرف اس کی لاش کا ہی آخری احترام کرنے کے قابل ہوا تھا۔

رامانج

یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے۔ کہ ہاپلورن (نمبی) جو یا مانا کا شاگرد بن گیا تھا۔ دو بہنیں رکھتا تھا۔ ایک کا نختی متی اور دوسری دیوتی متی۔ ان میں سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ بھگوان کی شخصیت اور اس کی تمام کوششوں میں گویا محو ہو جانے سے اس کی تمام کوششیں بھگوان کی کوششوں کے ساتھ ایک سر پر۔ اور ان امور تقاضا فیہ کے متعلق کہ آیا کشتی جیو اور اس لیے سالمانی نوعیت کی ہے اور یہ سوال کہ پھر وہ کیونکر ساری کل ہو سکتی ہے یا اس بارے میں کہ وہ نارائن کا ایک جزو ہے۔ ورنہ ناتھ کی رائے یہ ہے کہ کشتی نہ تو جیو ہے اور نہ نارائن۔ بلکہ ایک بالکل ہی جداگانہ شخصیت ہے جو نارائن پر انحصار ملحق کرتی ہے نارائن کے ساتھ اس کا حلق سورج اور اس کی کرنیں پھول اور اس کی خوشبو کی مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔

۱۔ رامانج کی زندگی کی اکثر تفصیلات پر پرتامرت مہنہ انت آپا ریر کے کیا مات سے لکھی ہیں۔

انت آپا ریر رامانج کا چھوٹا ہم عصر ہوا ہے۔

پہلے کی شادی بھوت پُری کے رہنے والے کیشو بھون یا آبسری کیشو کے ساتھ
 اور دوسری کی شادی کلاش بھٹ سے ہوئی تھی۔ رامنج (ایلیا پیروں) کے
 ولہ کیشو بھون خانہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے اپنی ماں کی بہن کے
 لڑکے گووند کے ساتھ مل کر یا دود پر کاش جو بدانت کا مشہور معلم تھا
 کے ہاں تعلیم پائی تھی۔ یادو پر کاش کے خیالات کی تفصیل نامعلوم ہے۔
 مگر یہ امر اغلب ہے کہ وہ موجد تھا۔ یادو پر کاش کے ہاں تعلیم پانے
 سے پیشتر رامنج کا والد اس کی شادی سولہ برس کی عمر میں کر کے جلدی
 انتقال کر گیا۔ اس کا استاد یادو پر کاش کا بچی میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ
 یادو پر کاش ان کی رفاقت سے شروع میں اس سے بگڑ گیا تھا۔
 کیونکہ رامنج ایک مقامی امیر کی آسیب زدہ لڑکی کو شفا دینے میں
 کامیاب ہو گیا جس کے بارے میں اس کا استاد نا کام ہو چکا تھا۔
 اس کے تھوڑے عرصے بعد اپنڈوں کے چند نقروں کے معمول سے متعلق
 یادو اور رامنج میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یادو مودانہ طور پر ان کے معنی
 لیتا تھا۔ جبکہ رامنج مرمہ شنویت کے مطابق ان کا مطلب سمجھتا تھا۔
 یادو نے اس پر بہت بگڑ کر یہ سازش کی کہ جب وہ پرباگ کی زیارت
 کرنے جائے تو اسے گنگا میں پھینکوا دیا جائے۔ گووند نے رامنج پر اس
 سازش کا راز کھول دیا اور اس لیے وہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہو کر
 سفر کی صعوبات اٹھا کر کاپچی میں رہنے لگا۔ اور جب وہ کاپچی میں مقیم
 تھا۔ تو اسے شودر ذات کے ایک بھکت کاپچی پورن سے رفاقت کا
 موقع ملا۔ بعد ازاں رامنج کی اپنے استاد کے ساتھ صلح ہو جانے پر اس کے ہاں

۱۔ یادو کی رائے میں برہم اگرچہ غیر محدود صفات رکھتا ہے مگر وہ خود کبر نوح کے
 جانداروں اور ہر قسم کی بے جان چیزوں میں متغیر کر لیتا ہے۔ اس کی ذات حقیقی
 کا ارتب کھلتا ہے کہ جب اسے طرح طرح کے جانداروں اور بے جان چیزوں کی صورت
 میں تغیر پذیر ہو جانے کے باوجود ایک جانا جاتا ہے۔

بابت

تعلیم پانے لگا۔ جب یامنا کا بچی میں آیا تو اس نے ناصلے سے رامانج کو دو کمرے طلبہ کے ساتھ ایک قطار میں جلتے دیکھا۔ مگر اس سے زیادہ اس کے تعلق میں آنے کا اسے موقع نہ ملا۔ مگر اس وقت سے بے کمر ہمیشہ اس بات کے لیے جیتھرار رہتا تھا۔ کہ رامانج کو بھی اپنے شاگردوں میں پائے۔ رامانج کا اپنے گرو کے ساتھ پھر دوبارہ جھگڑا ہو گیا جھانڈو گیہ کے اس جھلے پر۔ کہیا سمبڈر یکم۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اس جھگڑے کے باعث یادو نے رامانج کو باہر نکال دیا۔ اس فداقت سے کا بچی میں ہستی شیل پر وہ نارائن کی پرستش کرنے لگا۔ یہیں سے اسے ہما پورن سے یامنا کے ستوترا رتنم کا کیرتن سننے کا موقع ملا۔ ہما پورن اس کا ماموں اور یامنا کا شاگرد تھا۔ رامانج نے ہما پورن کی راہ سے یامنا کے متعلق بہت سیکھا اور اس کے ساتھ شری رنیم کی طرف روانہ ہوا۔ لیکن وہاں اس کے پہنچنے سے پیشتر یامنا وفات پا چکا تھا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا کی موت کے بعد اس کی تین انگلیاں مڑی ہوئی پانی گئیں اور رامانج اس کے معنی ان تین خواہشات کے پورا نہ ہو سکنے کے خیال سے۔

(۱) لوگوں کو دشمنو دھرم کے پرستی ملک پر لاکھ کتب آروار سے واقف کرنا (۲) برہم سوتر پر شری دشمنو کی تعلیمات کی روشنی میں تفسیر لکھنا۔ (۳) شری دشمنو مت پر بہت سی کتب لکھنا۔ رامانج ان خواہشات کو پورا کرنے کی ٹھان کر کا بچی میں واپس چلا آیا۔ اور یامنا کے شاگرد بشید کا بچی پورن کا شاگرد بن کر اس کے ہاں رہنے لگا۔ اس کے بعد وہ

۱۰۲

۱۔ پر پنامت۔ نواں باب صفحہ ۲۶۔ اس عبارت کے معنی جو گوند آچار یہ اور گوش نے تلامی ہیں۔ مجھے غلط معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہاں شمع کوپ کا کوئی حوالہ ہی نہیں۔ گریں یا شری وقلنک شری کے دور کی تھے۔ ان میں سے ایک کو رامانج نے چار شری بٹا چاریہ کے نام سے دیتا تھا۔ اور دوسرے کو رام رنک کے نام سے۔ رامانج کا ماموں زاد بھائی ایک چھوٹا بھائی ہال گودمر رکھتا تھا۔ اور اس کے لڑکے کو پراکھس پورناریہ کے نام سے دیکھا دی گئی تھی۔

شری رگم کو روانہ ہوا۔ راستے میں اُسے ہاپورن ملا۔ جو اسے شری رگم لے جانے لگا۔
 کے لیے کابجی جا رہا تھا۔ تب اس کو ہاپورن نے دشنودھرم کے پانچ
 سنکاروں کے مطابق دیکھا (بیعت) دی۔ رامانج نے ہاپورن کی عورت
 اور نیز بھکشا مانگنے والوں کے ساتھ بدسلوکی کے بہانے سے اُسے اُس کے
 باپ کے ہاں بھیج دیا اور بتیس سال کی عمر میں خانہ داری کی زندگی
 ترک کر دی۔ سنیاس دھارن کر چکنے پر اپنی بہن کے لڑکے دشرتھی
 اور انت بھٹ کے لڑکے کرنا تھ کے ہاں شاستروں کا مطالعہ شروع کیا۔
 یادو پرکاش بھی رامانج کا مرید ہو گیا۔ آخر کار رامانج نے شری رگم جا کر
 تیجیش کی پوجا میں اپنی زندگی کو وقف کر دیا۔ اُس نے گوشٹھی پوران سے
 بعض مخفی مسائل اور منتر سیکھے جو اسے گرو نے سکھائے تھے۔ اس کے
 بعد رامانج نے ایک شنکر کے پیروکار سنی گجیہ مورتی کو مناظرے میں
 شکست دی۔ اور بعد میں رامانج کا مرید ہو گیا۔ اس نے تال زبان میں
 دو کتابیں گیان سار اور پرہیہ سار لکھی ہیں اب رامانج کے بڑے بڑے
 مشہور مرید مثلاً بھکت گرام پورن مدھر گرام پورن۔ امنت آریہ۔ درآچاریہ۔ گیشن اس کی
 بیعت لے چکے تھے۔ رامانج کی پہلی کتاب گدیہ تریہ ہے۔ اس کے بعد وہ

۱۔ دشرتھی کے باپ کا نام انت بھٹ تھا۔

۲۔ اس کا بیٹی نام گوند اس تھا۔ انا مذہب تبدیل کرنے پر اس نے ایک کتاب پی دھرم
 سنے لکھی تھی۔ گوند اس کو گوند سے تیز کرنا ضروری ہے جو کہ رامانج کی دھرمی کا لڑکا تھا۔
 اس نے یادو پرکاش کی راہ سے شومت قبول کر لیا تھا مگر بعد میں اپنے اموں، یا منا کے
 شاگرد۔ شری شیل پورن کی کوشش سے پھر شومت میں آ گیا تھا۔ گوند نے شادی کی تھی۔ مگر
 رامانج کے ساتھ اس کی اسی قدر الفت ہو گئی تھی کہ اس نے دنیا کو ترک کر دیا تھا۔
 شری شیل پورن نے سہسرتاتی پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کا ایک اور شاگرد رشید
 ہاپورن کا لڑکا پنڈریکاش تھا۔

۳۔ اس کے بیٹی نام دیوت اور دیومن نام تھے۔

۱۵۱ کریش جسے شری نام مشریا کرتا ہوں بھی کہتے ہیں۔ اس کے ہمراہ
 شاردا مٹھ کی طرف گیا۔ اور وہاں سے بودھائن ورقتی کا قلمی نسخہ لے کر
 شری رنجم کی طرف روانہ ہوا۔ جب مندر کے محافظوں نے اس کتاب
 کو نہ پایا۔ تب انھوں نے اس کے پیچھے دوڑ کر اس سے چھین لی جو شرمستی
 ۱۵۳ سے کریش نے سفر کی کئی راتوں کے دوران میں اس کا مطالعہ کر کے
 اس کا مطلب یاد کر لیا تھا۔ اس لیے وہ اس کتاب کو نانے کے قابل
 ہوا۔ اس طرح رامنچ نے کریش سے شری بھاشیہ پر اپنی تفسیر لکھوانی
 شروع کر دی۔ نیز اس نے ویدانت دیپ۔ ویدانت سار اور ویدانت
 سنگرہ لکھیں۔ غالباً شری بھاشیہ اس نے ان بہت لمبے چوڑے
 ووردوں کے بعد لکھا۔ جن میں وہ تروکو ویلار۔ تروپتی۔ تروپت کلی۔ کبھیکوم
 انگا کوئل۔ ترو پلانی۔ آروار ترو ناگری۔ ترو کرن گوڑی۔ ترو دون سیریشرم۔
 ترو وتر۔ ترو وند پرم۔ ترو وایکنی۔ ترو وئر طانی۔ مذھرا انکم۔ ترو ویکنتہ پرم
 اور اس کے بعد اس نے شمالی ہند میں اجمیر متھر۔ ورندا بن۔ ایو دھیا۔ اور
 بدری کی زیارت کرتے ہوئے کئی منکروں کو شکست دی۔ وہ بنارس اور
 پوری بھی گیا اور اس نے پوری میں ایک مٹھ قائم کیا۔ اس نے جگناتھ کے
 مندر میں پنچ راہری رسوم کو جبراً رائج کرنے کی سعی کی مگر کامیاب نہ ہوا۔
 راما پنچ راہری دیر جرتی کے بیان کے مطابق شری بھاشیہ شاکیہ ۱۵۱
 مطابق ۱۵۵ء میں تکمیل کو پہنچا۔ اگرچہ تعذیب کو لا شروع ہونے
 سے پیشتر دو تہائی حصہ مکمل ہو چکا تھا۔ مگر یہ تاریخ ضرور غلط ہے۔ کیونکہ
 رامنچ نے شاکیہ ۱۵۹ء مطابق ۱۵۳ء میں وفات پائی تھی کو لاکے راجا
 کو لو تنگ اول نے غالباً ۱۵۸-۱۵۹ء میں ہاپورن (پیریل نامی) اور

۱۵۶ لے۔ رامنچ نے کریش سے کہا کہ اگر وہ بودھائن ورقتی کا نظریہ پیش کرنے میں غلطی کرنے لگے۔ تو اسے
 خوار و کردے۔ کم انکم اس موقع پر ان میں اختلاف رائے پیدا ہوا جہاں رامنچ غلطی پر تھا۔
 ۱۵۷ گویا ناتھ راؤ کے لیکچر۔ ص ۳۴۔ حاشیہ۔

کرشن کی آنکھیں کھلوا دی تھیں۔ اور لازمی طور پر اس وقت ہی رامانج نے بائبل دیش میں پناہ لی ہوگی۔ ۱۱۱۷ء میں کلوٹنگ اول کے مرنے پر رامانج شری رنجم کو واپس لوٹا۔ جہاں کرشن سے ملا اور شری بھاشیہ کو تکمیل پر پہنچایا گیا۔ مادھو کی ایک کتاب چلاری سمرتی میں لکھا گیا ہے کہ شری بھاشیہ ۱۰۹۹ء مطابق ۱۱۲۷ء میں یہی کتاب ایک مسلمہ حیثیت حاصل کر چکی تھی۔ اس لیے اغلب ہے کہ شری بھاشیہ ۱۱۱۷ء اور ۱۱۲۷ء کے درمیان مکمل ہو چکا تھا۔ گوپی ناتھ کی رائے ہے کہ یہ ۱۱۲۵ء میں تکمیل کو پہنچا تھا۔

رامانج ایک خانہ دار کے بھیس میں کوٹنگ اول یا راجندر کو لا یا کر میسنجہ ایک شیورا جا کی تعذیب سے بچنے کے لیے شری رنجم سے ٹوٹا کر کو بھاگ گیا تھا۔ وہ پوسلا دس کے جین راجا جی دیو کو اپنے مذہب میں لانے میں کامیاب ہوا اور اس راجا کا نام دشنوتقی پر وشنو وردھن دلو رکھا گیا۔ راؤ کہتا ہے کہ یہ مذہبی تبدیلی ۱۱۹۹ء میں وقوع میں آئی تھی۔ اس راجا کی مدد سے اس نے میلو کوٹ کے مقام پر تیرونا رائن پیر وال کا مندر تعمیر کروایا تھا۔ جہاں رامانج بارہ سال تک رہا۔ رامانجاریہ دوویہ چرتی کے مطابق رامانج شری رنجم میں واپس لوٹ کر گیارہ سال رہا۔ (کوٹنگ اول کی موت ۱۱۱۷ء میں واقع ہونے کے بعد کسی وقت) اور ۱۱۳۷ء میں انتقال کر گیا۔ اس حساب سے اس نے

۱۔ گوپی ناتھ راؤ کے کچھ۔ ص ۳۴۔ حاشیہ۔

۲۔ رامانجاریہ دوویہ چرتی (ایک تامل تصنیف۔ ص ۳۳۲۔ گوپی ناتھ کی تعاریف میں منقول۔

۳۔ مکرمینو گریٹر جلد ۱ میں رائے کہتا ہے کہ یہ تبدیلی مذہب شاکی ۱۰۲۹ء مطابق ۱۱۵۷ء میں وقوع پذیر ہوا۔ لیکن راؤ بتاتا ہے کہ کتاب کرناگ کے اندر جی دیو کے کتبہ شاکی ۱۰۲۲ (نمبر ۳۲ اسکم) کے بھی پائے جاتے ہیں جو اسے دشنوردھن کا نام دیتے ہیں۔

۴۔ عام روایت یہ ہے کہ رامانج شری رنجم سے صرف بارہ سال کے عرصے کے لیے باہر رکھا گیا تھا لیکن راؤ کے خیال میں یہ عرصہ بیس سال کا ہے جس میں سے بارہ سال یادہ ادویہ میں بسر ہوئے تھے۔

ہاٹ

ایک سو بیس سال کی غیر معمولی طویل زندگی بسر کی۔ جو تین کو لارا جاؤں۔
کو لٹنگ اول سالہ سے ۱۱۸ سالہ و کرم کو لاسالہ سے ۳۵ سالہ اور
کو لٹنگ ثانی سالہ ۲۳ سے ۱۱۷ سالہ کے عہدوں تک برقرار رہی۔ اس نے
اپنے دورانِ حیات میں کئی مندر اور منجھ تعمیر کیے اور اس نے تیری رنگم
کے مندر کے منتظم کا مذہب تبدیل کر کے سارے مندر کو ہی تیبھے میں
لے لیا۔

رامانج کا جانشین کریش کا لڑکا پراشر بھاریہ تھا۔ جس نے
سہسر گیتا پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کئی ایک ایسے صادق اور جاں نثار علما کو
اپنا مرید بنانے میں کامیاب ہوا۔ جنہوں نے صدیوں تک اس کے فلسفے
اور طریقہ عبادت کی تعلیم جاری رکھی۔ اس کا مذہب ہمہ گیر تھا اور اگرچہ
وہ بیٹ اور عبادت کے اُتلق میں پابند رسوم تھا۔ اس نے اپنے
دائریے میں بودھوں۔ جینیوں۔ شوروں اور بلکہ اچھوتوں کو بھی جگہ
دے رکھی تھی۔ وہ خود ایک شور کا مرید تھا۔ اور غسل کے بعد اپنے ایک
چھوت دوست کی کنیا میں بہت وقت صرف کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ
۴۷ اسققی تختوں پر اس کی حکومت تھی اور وہ اپنے مقلدین میں ۷۰
تیسوی۔ ۱۲۰۰۰ سنیا سی مرد اور ۳۰۰ سنیا سی عورتیں شمار کرتا تھا۔ بہت سے
راجہ اور امیر لوگ اس کے مرید تھے۔ کریش دشر تھی۔ نمداد۔ آکروڈن اور
بھارت نے اپنی زندگیاں عالمانہ مصروفیت میں وقف کر رکھی تھیں مگر یہ مورتی پرست
کا کام کرتا تھا۔ ایک مرید باورچی خانے کے لیے ذمہ دار تھا۔ بیت پورن
یا اندھ پورن اور گوٹھم سیتاروان کو کئی طرح کی شخصی خدمات سرور کی ہوئی
تھیں۔ ڈھنڈ اس خزانچی تھا۔ امنگی کا کام دودھ ابالنا تھا۔ اگل آرورن
کھانا کھلایا کرتا تھا۔ اگل اٹل پکھتا کرتا تھا۔ و علیٰ ہذا لقیاس۔ رامانج اپنے

۱۰۵

۱۔ فری رامانج آپاریہ بمعنہ اس۔ کے۔ ایک ایڈ ایم اے۔ نیشن اینڈ کینی۔ ملاس۔

۲۔ حیات رامانج بمعنہ گوند آپاریہ ص ۲۱۸۔

عہد میں بہت سے شیعوں کو اپنے مذہب میں لایا تھا۔ اور اگرچہ اس نے شیوراجہ سے کرمی کنٹھ سے بہت دکھ پایا۔ لیکن کرمی کنٹھ کا جانشین وشنو اور اس کا مرید ہو گیا تھا۔ اور اس واقعے نے وشنومت کی اشاعت میں بہت مدد دی۔

وہ سرچشمے جہاں سے رامنچ کی تفصیل حیات کا پتا چلتا ہے۔ یہ ہیں (۱) ودیہ سوری چرتھی زبان تامل۔ مصنفہ گڑواہ مہمہسور رامنچ (۲) اگر وپر پر پر پر بندھم۔ چودھویں صدی کے اوائل میں پمب اڑ گیا یہ وہال جیار کا منی پووال میں لکھا ہوا (۳) پلائی لوکم جیار کی تامل تصنیف رامنچاریہ ودیہ۔ چرتھی (۴) آنبلانی کنڈا ڈیچی وچن کی آرواروں اور اڑ گیاؤں کے متعلق دستی کتاب پیریا تروڈی اودیونہ شستہ زبان تامل (۵) پرتیا مارت مصنفہ انت پچاریہ جو آندھر پورن کی نسل سے اور شیل وگیش گرو کا مرید تھا۔ (۶) ترووے موڑی پر تفسیریں جو آڑگیوں کی کئی شخصی یادداشتوں کا ذکر کرتی ہیں (۷) اور کتبی اندراجات۔

فلسفہ وشنو وودیت کے متقدمین اور

رامانچ کے معاصرین



برہم سوتر کی تفسیر وحدت در اختلاف بشکر کی تفسیر وحدت وجود ہے غالباً قدیم تر کہے۔ جملہ گوت جیتا جو اپنشدوں کا خلاصہ سمجھی جاتی ہے۔ قدیم تر پرانوں۔ اور وچ راتر بن کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے۔ کم و بیش وحدت در اختلاف کی تعلیم ہی دیتے ہیں۔ در حقیقت یہ مسئلہ پرش سوکت میں اپنا اصلی منبع رکھتا ہے اس کے علاوہ جیسا کہ یا منا اپنی تصنیف سدھی تریہ میں بیان کرتا ہے۔ در اند آچاریہ نے برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔

ثبات کرنے میں لگایا ہے اور برہم اور جگت کے تعلق کی تشریح کے لیے
 سمندر اور لہروں کی مشہور مثال پیش کی ہے اور چھاندو گیتہ اینتند کے
 صرف چھٹے پر یا ٹھک کی تفسیر میں اس موحدانہ نقطہ نگاہ پر بحث
 کی ہے کہ یہ عالم نہ جسبت ہے اور نہ نیست۔ یہ عجیب بات ہے کہ
 جس جملے کو سر و گیا تمانی کی طرف منسوب کرتے یہ بتلایا گیا ہے کہ
 وہ جملہ صاف طور پر آتریہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درمدا چاریہ کا
 موحدانہ خیال ثابت کرتا ہے۔ اسی جملے کو راماںج اپنے ویدانت سنگرہ
 میں اپنے خیال کا موید سمجھتا ہے اگر راماںج اس کا ذکر بطور برہماندی
 کے نہیں بلکہ بطور واکیہ کار کرتا ہے۔ راماںج نے واکیہ کار کے مفسر کو
 درمدا چاریہ بھی بتلایا ہے۔ لیکن اگرچہ سر و گیا تمانی بھی اس کا ذکر
 بطور واکیہ کار ہی کرتا ہے مگر اس کا مفسر رام تیرتھ اسے برہماندی
 خیال کرتا ہے اور واکیہ کار کے مفسر کو دروڈا چاریہ کا نام دیتا ہے
 اور لفظ واکیہ کار کے معنی صرف مصنف لیتا ہے۔ سر و گیا تمانی کبھی
 برہماندی کا نام نہیں لیتا۔ اور چونکہ سکیثپ شاریک سے سر و گیا تمانی
 کا نقل کروہ جملہ ویدارتھ سنگرہ میں اس کے مصنف راماںج کے جملہ منقولہ
 کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اس لیے یہ امر یقینی ہے کہ واکیہ کار
 جس کا حوالہ سر و گیا تمانی اور راماںج دیتے ہیں اور درمدا چاریہ منقولہ
 سر و گیا تمانی و راماںج و آندگری ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ اسی لیے
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درمدا چاریہ کا
 طرز تحریر ہی ایسا تھا کہ موحد سمجھتے تھے کہ وہ ان کے موید ہیں اور
 شری وشنو بھی انھیں اپنے حق میں خیال کرنے تھے۔ سر و گیا تمانی کے
 بیان سے یہ ہم سمجھتے ہیں کہ واکیہ کار کو آتریہ بھی کہتے تھے۔ اور اس
 نے اپنی تصنیف کا سب سے زیادہ حصہ بھیدہ ۱ بھیدہ (وحدت و اختلاف)
 کی تعلیم کے لیے وقف کیا ہے۔ شکر نہاپ درش کا حوالہ دیتے ہوئے
 بتلایا کہ وہ فلسفہ میاںسا اور برہم سوتر کا مشہور شارح تھا اور

میانسا پر ایک تتر اور نیز برہم سوتر پر ایک تتر ہا مصنف تھا۔ اس نے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک واکہ کار ہوا ہے جس نے جھانڈ گویہ اپنشد پر تفسیر لکھی ہے اور اس کے پاس ایک مفسر مسلی درمدا چاریہ تھا۔ جس کا طرز تحریر بہت سادہ اور واضح تھا۔ اگرچہ اس نے سنسکرت میں لکھا ہے۔ تاہل میں نہیں۔ اگر ہم رام تیرتھ کی بتلائی ہوئی مطابقت میں یقین کریں۔ تب ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ اس کا نام برہمانندی تھا۔ لیکن خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ وہ پرانے حلقے میں ایک بہت ہی محترم شخص تھا۔ سر دگیا تمانی اُسے بھگوان کا لقب دیتا ہے اپ درشا کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ وہ بھی ایک بڑا محترم شخص تھا۔ کیونکہ شنکرا چاریہ اسے بھگوت کا لقب دیتا ہوا اپنے حق میں بطور سند قدیم کے پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نے شارح میمانا اشا بر سوامی سے پہلے کسی وقت فروغ پایا تھا۔ آئند گری اور وینکٹ ناتھ جو چودھویں صدی میں گزرے ہیں اُبور شا اور برنی کار کو ایک ہی بتلاتے ہیں اور اس سے بھی آگے چل کر وینکٹ ناتھ اسے قیاساً

۱۔ برہم سوتر پر شنکر بھاشید۔ باب سوم۔ ۳۔ ۵۳۔
گوند اند اپنی تعنیف رتن پر بھامیں آپ درشا کو ہی ورتی کار خیال کرتا ہے۔ آئند گری بھی اس معاملے میں اسی کے ساتھ ہم رائے ہے۔ برہم سوتر بھاشید ۱۔ ۱۰ اور ۲۔ ۲۳ میں ان خیالات کی تردید کی ہے۔ جو ورتی کار سے منسوب کیے گئے ہیں۔ شارح گوند اند جن آخری دو جلدوں کو ورتی کار سے منسوب کرتا ہے۔ ان کے معاملے سے ہم ورتی کار کے یہ خیالات پاتے ہیں کہ۔ عالم حق کی ہی تبدیل شدہ صورت ہے۔ لیکن ہم کبھی یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ شنکر میں خیالات کی تردید کرتا ہے وہ صحیح ورتی کار کے ہی تھے۔ کیونکہ ہم گوند آئند جو تیرہویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس کے واسطے اس پر اور کوئی سند نہیں رکھتے۔

۲۔ شا پر اپنے میانسا سوتر پر بھاشید ۱۔ ۱۔ ۵ میں سمبھوت کے مضامین مپ درشا کا حوالہ دیتا ہے۔ بھگوان کا لقب دیتا ہے۔

۱۰۸ بودھائن کے ساتھ بھی ایک بتلاتا ہے۔ اگر فرض بھی کر لیا جائے۔ کہ آپ ورشا ہی پر پتی کار تھا تب بھی پائیشاک ہے کہ وہ بودھائن تھا۔ اس معاملے میں ہمارے پاس صرف وینکٹ ناتھ کا مذکورہ تصدیقی بیان ہے شنگر آچاریہ برہم سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۳-۲۸ میں مسئلہ پھوٹ کی تردید کی تاہم میں آپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ مگر یہ امر بھی فیصلہ کن نہیں ہے کیونکہ شنگر اور پٹھری وشنو لوگ مسئلہ پھوٹ کے قائل ہی نہیں ہیں۔ مگر بہت تھوڑی شہادت ملتی ہے اور اس لیے ہم آپ ورشا ورتی کار اور بودھائن کے متعلق کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے۔ اگر پرینامرت کی شہادت پر اعتبار کیا جائے۔ تو برہم سوتر پر بودھائن کی ورتی ضرور ہی بہت طویل ہوگی اور برہم سوتر پر مذکور آچاریہ کی تصنیف بہت مختصر ہوگی۔ یہی وجہ ہے۔ کہ رامانج نے ایک ایسی تفسیر لکھنے کی کوشش کی۔ جو نہ تو بہت طویل ہے اور نہ مختصر۔

اب ہمارے پاس فلمی نسخے کی صورت میں چھوٹی سی کتاب برہم سوتر اور تھ سنگرہ مصنفہ شنگرہ کوپ ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ یہی وراٹ کی تفسیر ہے۔ جس کا حوالہ پرینامرت میں دیا گیا ہے۔ یا منا اپنی کتاب سیدھی تریہ میں ایک بھاشیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے پریمیت بھاشنا کی صفت سے موصوف کرتا ہے۔ اس کے یہ

۱- برہم سوتر پر تفسیر شنگرہ آچاریہ ۱-۳-۲۸۔

ڈیوگسن کی یہ رائے کہ پھوٹ پر ساری بحث آپ ورشا سے شروع ہوئی ہے۔ بالکل بے بنیاد ہے۔ کتھامرت ساگر کے مطابق آپ ورشا پانچی کا گرو تھا۔

۲- شاہر بھی میمانا سوتر کے پانچویں سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۵۰۱ میں ورتی کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے اپنے سے پیشتر کا میمانا تلفظ پر لکھنے والا ایک مصنف بتلاتا ہے اور یہ امر کہ اس ہی سوتر کی تفسیر میں بھگوان آپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ صاف طوط پر ثابت کرتا ہے کہ ورتی کار اور آپ ورشا ایک ہی شخص کے نام نہیں ہیں۔

باب ۱۰۹

معنی ہیں۔ کہ ایک مختصر سالہ ہے جو عمیق معانی سے پر ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے۔ کہ اس بھاشیہ کو شری و تسناک مشر نے تیار کیا تھا۔ ان دونوں مصنفوں کے خیالات غالباً شری و شومت والوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن، یا مناتنک۔ بھرت پر پنچ۔ بھرت برتر بھرتی ہری برہم دت۔ شنگر۔ بھاسکر کے نام کا ذکر کرتا ہے۔ بھرت پر پنچ کی شرح برہم سوتر کا بیان اسی کتاب کی دوسری جلد میں دیا جا چکا ہے اور بھاسکر کی تعلیم کو کتاب مذا میں بتلایا گیا ہے۔ تنک۔ بھرت برتر بھرتی ہری اور برہم دت کے متعلق اس کے سوا کچھ معلوم ہی نہیں کہ وہ تعلیمات شری و شومت کے خلاف تھے۔

نارنج اپنی تفسیر برہم سوتر میں کہتا ہے کہ بودھائن نے برہم سوتر پر ایک بڑی ضخیم کتاب لکھی تھی۔ اور قدیم استادوں نے بہت اختصار کے ساتھ اس کا لب لباب بیان کیا تھا۔ وہ آگے چل کر لکھتا ہے۔ کہ اس نے سوتر کی تفسیر لکھتے وقت سوتر پر تفسیر بودھائن کی پوری تقلید کی ہے نارنج بھی یا مناتنک کی سہی تریہ کے شکریہ کا بہت مقروض ہے اگرچہ اس نے اپنی بھاشیہ میں وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یا مناتنک کے بہت سے مرید تھے۔ ان میں سے نہایت ذہین و فصیح وہا پورن گوشتھی پورن۔ مالا دھار۔ کانشی پورن۔ شری شیل پورن۔ جسے تاتا چاریہ بھی کہتے تھے اور (جو نارنج کا ماں تھا) اور شری رنگ ناتھ گابک ہوئے ہیں۔ شری شیل پورن ولد گووند جو دریا پر کاش کے پاس نارنج کا ہم جماعت اور اسی کا پیچیرا بھائی تھا۔ اپنی زندگی کے آخری حصے میں نارنج کا مرید ہو گیا تھا۔ نارنج کے ۷ مشہور مریدوں میں سے

۱۔ سدھن سودی بھاشیہ پر اپنی شرح میں جو شری پرکاش کے نام سے مشہور ہے۔ نارنج بھاشیہ میں مثل مغل پورہ چاریہ کی تشریح دریا بھاشیہ کا رویہ کی مانند کرتا ہے۔

۲۔ یہ بات دلچسپ ہے۔ کہ یا مناتنک کے لڑکے رنگ نے بعد میں نارنج کو تعلیم دی اور اپنے

آترے کے گوتر کے پران تاریقی ہرا۔ کریش یا شری دتسا نک مشر۔
 دشر تھی۔ اندھ پورن یا واپورن۔ واروشنو، پتی شیکھر بھارت
 واو پر کاشش یا گووند اور یگیہ مورتی سب سے بڑھ کو وقت رکھتے ہیں
 ان میں سے ادھول گوتر کا دشر تھی اور واروشنو یا واروشنو مشر
 رامنج کے بھانجے تھے۔ واروشنو داتیہ وردگر ورنے نام سے زیادہ
 مشہور تھا۔ کریش یا شری دتسا نک مشر کا ایک لڑکا آندال کے بطن سے
 تھا جسے پراشر بھاریہ کہتے تھے۔ اس نے ویدانتی مادھو داس کو
 شکست دی تھی۔ اور وہ بعد میں رامنج کا جانشین ہو گیا تھا۔ پراشر بھاریہ
 کے ایک لڑکے کا نام مادھیہ پر تولی بھاریہ یا مادھیہ و تھی بھاریہ
 تھا۔ اس کے دوسرے لڑکے کا نام پدم نیر تھا اور پدم نیر کے لڑکے
 کا نام کروکشور تھا۔ کروکشور کے لڑکے کا نام پنڈری کا کش تھا اور اس
 کے لڑکے کا نام شری نواس تھا۔ شری نواس کے لڑکے کا نام
 نرسنگھاریہ تھا۔ وہ شری شیل کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور
 خاندان کا یہ نام غالباً کریش کے والد بھوری شری شیل پورن
 کے تعلق میں پڑا ہو گا۔ نرسنگھاریہ کے ہاں ایک لڑکا مسمی رامنج تھا۔
 رامنج کے دو لڑکے تھے نرسنگھاریہ اور رنگا چاریہ جو غالباً پندرہویں صدی
 میں ہوئے۔ رامنج کا مرید یگیہ مورتی ایک نہایت فاضل شخص تھا۔
 جب رامنج نے اسے اپنا مرید بنانا قبول کیا۔ تب اس نے اپنا

بقیہ حاشیہ صفحہ گوشتہ۔ چھوٹے بھائی سوتا مہی کو رامنج کے ہاں دیکھا۔ لوائی
 اردھ سہسر گیتا کو گیتوں کی صورت میں تبدیل کیا۔
 ۱۷۔ راج گوبالا چاریہ برادر گئی پران پیری کو بھی رامنج کا ایک شہور شاگرد بتلا ہے
 اس نے نام اردور کی تعینیت برود ایوری پر شرح لکھی ہے۔
 ۱۸۔ کریش کا ایک اور لڑکا تھا جس کا نام شری رام پلائی یا دیاس بھارت تھا۔
 ۱۹۔ جنوبی ہند میں اپنے لڑکے کو دادا کا نام دینے کا عام دستور ہے۔

نام بدل کر دیورات یا دیو متا تھ یا دیو راج رکھ کر شری رنجم میں اپنے لیے ایک جداگانہ مٹھ قائم کر لیا۔ گیگہ مورتی نے تال زبان میں وہ بہت بڑی فاضلانہ کتابیں لکھیں (۱) گیان سار (۲) پریمیہ سار۔ رامانج کے چار مرید جھگت گرام پورن، مڑوہ گرام پورن، انتاریہ کنیش گیگہ مورتی کی معرفت و شغومت میں داخل ہوئے تھے۔ رامانج کے ایک دوسرے شاگرد رشید تر و کرو گائی پران پلائی نے نام اردوار کی تصنیف تر و وائے مورتی پر شرح لکھی ہے۔ پران تاراتی پرین جو آرتے گوتر رکھتا تھا اور رامانج کا مرید تھا۔ ایک لڑکا مسمیٰ رامانج رکھتا تھا۔ جو دتسیہ و رند خاندان کے نند اڈال کا شاگرد تھا۔ اس رامانج عرف پدم نابعہ کا ایک لڑکا شری رامانج پین تھا۔ جو کیمبی رامانج پین کا مرید تھا۔ اس پدم نابعہ کا لڑکا رامانج پین تھا۔ اور اس کی ایک لڑکی کا نام توتار مباتھا۔ اس کی شادی وینکٹ ناتھ کے والد اننت مورتی کے ساتھ ہوئی تھی۔ رامانج کا ایک اور مرید اور بھتیجا وادھول گوتر سے دشر تھی تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکا مسمیٰ رامانج تھا۔ اور اس رامانج کا لڑکا توڈ پایا دار نادریش یا لوک آریہ یا لوک چاریہ تھا۔ پرانشر بھٹا چاریہ کے بعد ویدانتی مادھو داس جسے بنجیر بھی کہتے تھے۔ اس کا جانشین ہوا۔ مادھو داس کا جانشین نمبلا یا نمبوری درواریہ یا لوک چاریہ تھا۔ اس کی دو عورتیں آندال اور شری رنگ نایکی اور ایک لڑکا رامانج تھا۔ نمبلا کا دوسرا نام کلی جیت یا کلی ویری تھا۔ دار نادریش نمبلا یا لوک چاریہ کلاں کا مرید تھا۔ نمبوری وردا کا ایک شاگرد مادھو تھا۔ ورد کا ایک

۱۔ دیکھو پر نامرت باب ۲۶۔

۲۔ گوند آچاریہ کی حیات رامانج دیکھو۔

۳۔ اس نے دو کتابیں لکھی تھیں (۱) سار تھ سنگرہ (۲) بھاشیہ تریہ۔ پر پناہرت ۱۱۹-۳۔

لڑکا پدم ناہجہ تھا۔ جس کا مرید راماںج داس تھا۔ راماںج کے ہاں ایک لڑکا دیو راج تھا۔ جس کے لڑکے کا نام شریش شیل ناتھ تھا۔ شریش شیل ناتھ کے ایک شاگرد کا نام سومیہ جا ماترمنی یا رامیا جا ماترمنی تھا۔ اسے درورمنی یا بیتندر پر و ن یا منول جہا منی یا سیریا جیار بھی کہتے تھے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ کٹور آرنگیا وانول پلائی کا پوتا تھا یہ سب لوگ کریش کی سپہسرتیا و یا کھیا سے متاثر تھے۔ بمبوری در و آریہ جسے کلی جیت بھی کہتے ہیں دو اور شاگرد ادک بہ توئی کرشن اور کرشن سمبھویہ یا کرشن پاد رکھتا تھا۔ کرشن پاد کا لڑکا لوکا چاریہ کالی جیت اور خود کرشن پاد کا شاگرد تھا کرشن پاد کے دوسرے لڑکے کا نام ابھیرام و را و حیش تھا۔

راماںج کا بیٹوئی کا دیو راج جو اتیہ گو تر سے تھا۔ اس کا ایک لڑکا ورد و شنو مشریا داتیہ ورد تھا۔ وہ کریش کے شاگرد و شوچت کا شاگرد تھا۔ یہ واتیہ ورد یا مضامین ویدانت کا ایک بڑا مصنف ہوا ہے۔ کریش کے ایک لڑکے کا نام شریش رام پلائی یا ویدو پاس بھٹ تھا۔ اس کے لڑکے کا نام دادی دجے تھا جس نے کشما کشمیشی ستو کو تصنیف کیا ہے۔ وادی دجے کا ایک لڑکا سدشن بھٹ ہوا ہے۔ جو اتیہ ورد کا شاگرد اور ورد و شنو کا ہم عصر تھا۔ سدشن بھٹ شرت پرکاش کا مشہور مصنف ہوا ہے مشہور آنا یا چاریہ بھی کالی جیت کے شاگرد پلائی لوکا چاریہ کا شاگرد تھا۔ شریش شیل شریش نو اس یا شریش شیل ناتھ آنا یا چاریہ کا فرزند تھا رامیا جا ماترمنی کے کئی مرید تھے مثلاً راماںج، پرا و ستو پرتی وادی بھینکرز آنا یا چاریہ وان ملائی جیار، پیریا جیار، کوئیل کنڈاؤنس وغیرہ دینکٹ ناتھ کے شاگردوں میں سے

۱۔ بعض مریدوں کے تامل نام کو وند اچاریہ کی سوانح راماںج اچاریہ میں سے جمع کئے گئے ہیں۔

باب ۱۱

وونہایت دتبع گزرے ہیں۔ ایک تو اس کا لڑکا تینار چاریہ جسے کمار دینت ویشک بھی کہتے ہیں۔ یا ورناتھ یا وردگرو جس نے ویدانت پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اور دوسرا برہم تنتر جیادیر کال واس اور شری رنگا چاریہ غالباً کرشن پادیا کرشن سورسی کے شاگرد تھے جو کالی ایت یا نبوڈی ورد آریہ کا شاگرد تھا۔ ابھی رام ورا دھیشن سومیر جانا ترمنی کے فرزند راناج کا شاگرد تھا۔ شری وشنومت کی پاپائی حیثیت مختلف اہم مٹھوں اور مندروں میں ممتاز لوگوں کو سلسلہ وار حاصل رہی اور ویدانت کے بڑے بڑے معلم اور مبلغ پیدا ہو گئے۔ جن میں سے بعض نے اہم کتابیں لکھیں اور بعض صرف زبانی تعلیمات دینے پر ہی مطمئن رہے۔ ان میں سے بعض کی تصانیف تو ہم تک پہنچی ہیں اور بعض کی تصانیف کھوئی جا چکی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وشنو دویت فلسفہ دایما جدید سے جدید طرز کے خیالات کی نشوونما کے استمراری وجدان و انقا کا چشمہ ثابت نہ ہوا۔ اور اس سلسلے کے ذی فکر اہل منطق و مناظرہ شنکر اور مادھو کی تعلیمات میں یقین رکھنے والے متفکر لوگوں سے صاف طور پر گھٹیا درجے کے ہوئے ہیں۔ راناجی تعلیمات کی نشوونما کی ساری تاریخ میں ایک بھی ایسا شخص نہیں گزرا۔ جو منطقیانہ ذہانت میں شری ہرش یا حت سکھ یا بے تیرتھ۔ ویاس تیرتھ۔ کے ساتھ لگاکھا کے ویکٹ ناتھ۔ ٹیکہ ناداری۔ واما نجا چاریہ جسے وادی ہنس بھی کہا جاتا ہے۔ ان تعلیمات پر ممتاز مصنف گزرے ہیں۔ لیکن ان میں ہی فلسفیانہ تنقید ہمیشہ بلند ترین معیار تک نہیں پہنچی۔ چودھویں۔ پندرہویں اور سولہویں صدیوں میں مذہب شنکر اور مادھو کے متفکرین کا یہ دستور تھا۔ کہ وہ متھلا اور بنگال کے جدید مدرسہ منطق کے تصورات کو قبول کرتے ہوئے شدید مناظرانہ تحلیل و تنقید کو رواج دیا کرتے تھے مگر کسی نہ کسی وجہ سے مدرسہ وشنوہرت کے اہل فکر نے اس طریقے کو بہت وسیع پیمانے پر استعمال نہیں کیا۔ لیکن پھر بھی مابعد کے زما نوں میں

۱۱۲

باب

فلسفیانہ تصورات کی نشو و نما کا یہی ایک بڑا اصول تھا۔
 رامنچ کے مذہب کے معبین کا ذکر کرتے ہوئے گرو پیر میں
 پرتی وادی بھینکر کا ذکر آیا ہے۔ جو رامیا جا ما تر منی کا شاگرد تھا اور
 والتیہ گو تر سے تعلق رکھتا تھا۔ پرتی وادی بھینکر شٹھ کوپ پتی کا
 استاد تھا۔ اس کتاب میں ایک اور رامیا جا ما تر منی کا ذکر آتا ہے
 جو انتاریہ کا بیٹا۔ پرتی وادی بھینکر کا پوتا اور شری وینکٹیش کا
 شاگرد تھا۔ اس میں والتیہ گو تر کے ویدانت گرو کا ذکر بھی موجود ہے
 جو رامیا جا ما تر منی اور ورداریہ کا شاگرد تھا، سندردیشک جو والتیہ گو تر
 سے پرتی وادی بھینکر کا لڑکا تھا۔ اور اپریا تمامرت آچاریہ جو شری وینکٹ
 گرو کا لڑکا اور پرتی وادی بھینکر کا پوتا تھا۔ کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس
 وینکٹا چاریہ کے ایک لڑکے کا نام پرتی وادی بھینکر تھا۔ رامیا جا ما تر منی
 کا ایک لڑکا سسلی کرشن دیشک تھا۔ والتیہ گو تر کا پرشوتاماریہ شری وینکٹا چاریہ
 کا لڑکا تھا۔ شری کرشن دیشک کا ایک لڑکا سسلی رامیا جا ما تر منی
 تھا۔ جس کا لڑکا کرشن شودی ہوا ہے۔ اننت گرو کے ہاں ایک
 لڑکا وینکٹ دیشک تھا۔ شری نو اس گرو وینکٹا ریا وادی شری نو اس
 کا شاگرد تھا۔ جس کے لڑکے کا نام اننت آریہ تھا۔ اس فہرست کو
 طوالت دینا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ شری وشنومت کے ادب
 و فلسفہ کی نشو و نما کے نقطہ نگاہ سے ایسا کزنا بہت فائدہ نہیں رکھتا۔ یہ
 امر واقعہ کہ پہلے استادوں کے اسماء بڑے احترام کے ساتھ مابعد کے
 لوگوں تک پہنچے ہیں۔ ان کے درمیان امتیاز کو مکمل بناتا ہے۔ مگر
 اس مذہب کی تاریخ سولہویں صدی یا سترہویں صدی کے ابتدائی حصے
 کے بعد کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ بطور عقلی تحریک کے اس کی وقت
 ختم ہو چکی تھی۔ آریہ کے زمانے میں وشنومت کی تحریک زیادہ تر
 ایشوار کے آگے تفویض ذات اور اس کے ساتھ ستری اور ستانہ محبت
 کی مذہبی تحریک تھی۔ رامنچ کے زمانے میں اس تحریک نے کچھ عرصے کے لیے

باب

۱۱۳

عقلی صورت اختیار کر لی تھی۔ مگر آہستہ آہستہ یہ پھر مذہبی صورت میں آگئی۔ شنکر کی مانند۔ نہ کہ مادھو کی مانند اس مذہب کی تاکید ہمیشہ ویدک عبارتوں کی تفسیر پر رہی ہے اور عقلی اثر کو ہمیشہ اپنشدوں کی عبارتوں اور ان کی تفسیروں کی طرف اثرات کے ماتحت رکھا گیا ہے۔ رامانج کے مذہب میں سب سے بڑے مخالفین شنکر کے مقلدین تھے۔ اور ہم کئی کتب کو ایسے حوالہ جات سے پڑھتے ہیں۔ جن میں شنکر کے مذہب کے معنی میں نے رامانج کے بھاشیہ کے بڑے بڑے امور کو منطقیانہ دلیل کی رو سے یا اپنشدوں کی اصل عبارات کی تفسیر کی بنا پر رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر بد قسمتی سے سوائے چند مابعد کی کم قدر کتب کے رامانج کے خیالات کی فاضلانہ تردید کی کوئی کتاب اب نہیں ملتی۔ رامانج کے مقلدین نے بھی بھاسکر جادو پر کاش۔ مادھو اور شیو لوگوں کی تعلیمات کی خفیف ہی تردید کی ہے۔ مگر ان کی مساعی زیادہ تر شنکر کے خلاف تھیں۔

یہ پہلے ہی مذکور ہو چکا ہے۔ کہ رامانج نے تفسیر برہم سوتر ویدانت سنگرہ ویدانت سار۔ ویدانت دیپ۔ شرہبہ بھگوت گیتا کی شرح۔ گدیہ تریہ۔ بھگوت آراوہن کرم لکھے ہیں۔ روائتی بیانات کے مطابق رامانج نے ۱۱۷۱ء میں پیدا ہوا کہ ۱۱۷۳ء میں وفات پائی تھی۔ اس کی زندگی کے سوانحیات عظیمہ کی تقریباً صحیح تواریخ حسب ذیل قرار دی گئی ہیں۔ دویا پرکاش کے پاس قلعہ ۱۱۷۳ء، یا منسا کی ملاقات کے لیے شری رنجم میں داخل ہونا ۱۱۷۴ء۔ احکام مقدسہ کو حاصل کرنا ۱۱۷۹ء، کولا کے راجا کی تعذیب کے خوف سے مسور کی طرف بھاگ جانا ۱۱۸۰ء۔ ہونسل دیش میں مسور کے جین راجا جی دیو کا تبدیل مذہب ۱۱۸۸ء۔ میلوکوٹ میں مندر کے دیوتا کا استھپان۔ ۱۱۸۸ء۔ میلوکوٹ میں قیام ۱۱۸۹ء تک۔ شری رنجم میں واپسی ۱۱۸۸ء۔ انتقال ۱۱۹۰ء۔

لحہ۔ مگوہر آپارہی کی حیات رامانج۔ مذکورہ بالا بیان کے مطابق قیام ۱۱۸۸ء میں

اس کا بھتیجا اور مرید دشر تھی۔ اور اس کا شاگرد رشید کریش اس سے بندہ۔ سو کہ سال چھوٹے تھے۔ تفسیر رامانج پر جسے شری بھاشیہ بھی کہتے ہیں۔ سدشن سوری نے تفسیر لکھی تھی۔ اس کی تصنیف کا نام شرت پر کا شکا ہے۔ اسے شری بھاشیہ کی اہم ترین تفسیر سمجھا جاتا ہے۔

ادبیات رامانج

————— شری پٹن پٹن —————

جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ رامانج کے بھاشیہ پر سب سے بڑی تفسیر شرت پر کا شکا مصنفہ سدشن سوری ہے شرت پر کا شکا کے لکھے جانے سے پیشتر ایک اور تفسیر شری بھاشیہ ودرتی رامانج کے شاگرد رشید رام مشرویشک نے اس کے زیر ہدایت لکھی تھی۔ یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل تھی۔ اور عام معنوں میں یہ تفسیر نہیں ہے بلکہ تفسیر رامانج کی خاص محتویات غلطیہ کا مطالعہ ہے۔ یہ رام مشروہ نہیں جو یانت کا استاد تھا۔ ویرا گھودا اس نے شرت پر کا شکا پر ایک اور تنقید

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سرا ہو گا۔ جبکہ رامانج پہلے پہل شری رنگم میں آیا تھا۔ مگر گوپی ناتھ راؤ کے خیال میں یہ ساخہ سائنہ میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ نیز اس کی رائے میں تعذیب کولائی تاریخ بھی ۱۷۸۹ء ہے۔ جو رامانج کے میسور کی طرف فرار سے مطابقت رکھتی ہوگی اور وہ شری رنگم میں ۱۷۸۹ء کے بعد وہیں لوٹا ہو گا جبکہ کولاکھے راجا کو لوٹنے کا کی موت واقع ہوئی تھی اس طرح رامانج کے شری رنگم میں پہلے پہل آنے اور میسور کی طرف بھاگنے کی قیادت کے متعلق گووند اپاریہ اور گوپی ناتھ راؤ میں اختلاف پایا جاتا ہے گوپی ناتھ کے خیالات زیادہ معتبر معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ بہر گیتا بھاشیہ کے علاوہ کریش نے ایک کتاب کریش وجے لکھی ہے۔

ب

بنام بھاد پرکاشکا لکھی تھی۔ اس کتاب کے اعتراضات کا جواب
 سولہویں صدی کے ایک مصنف ششہ کوپ آچاریہ نے بھاشیہ پرکاشکا
 دو شانوزہار لکھ کر دیا تھا۔ شرت پرکاشکا کی ایک اور تفسیر تو لکا ہے
 اس کا مصنف وادھول شری نواس غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔
 شرت پرکاشکا کے مضامین کو ایک اور کتاب شرت پرکاشکا سارنگہ
 میں اختصار کے ساتھ بتلایا گیا ہے۔ تفسیر رانج پر رانج کے بھانجے
 واسیہ وردانے ایک اور تفسیر تو سار لکھی ہے۔ اس مفسر کا دوسرا نام
 دیوراج تھا۔ یہ رانج کی بہن کلا کا بیٹا اور کریش کے مرید شری وشنو
 کا شاگرد تھا۔ اس تو سار نے دیوراکھو داس کو اس کی تصدیق سارنی
 لکھنے پر آمادہ کیا۔ دیوراکھو داس وادھول نرسنگھ گردو کا لڑکا اور
 وادھول دیگلا چاریہ کے لڑکے وادھول وردو اکرو کا شاگرد تھا۔ اس
 نے خود بھی شری بھاشیہ پر ایک تفسیرات پر یہ دیپکا لکھی تھی۔
 دیوراکھو داس غالباً چودھویں صدی کے نصف دیگر اور پندرھویں صدی
 کے اوائل میں ہوا ہے۔ رانج کے خیالات کو ایک اور کتاب
 نیائے مکھ مارکا میں فاضلانہ طہ پر اپیائے دیکشت نے چودھویں صدی
 کے وسط میں پیدا ہوا تھا۔ جمع کیا ہے۔ نیز تفسیر رانج پر مشہور ویکٹ ناتھ
 اپنی تصنیف توتیکامیں بحث کی ہے۔ شری بھاشیہ کی ایک اور تفسیر
 نیائے پرکاشکا مصنفہ میگھ ناداری ہے۔ جو چودھویں صدی کے
 ویکٹ ناتھ کا ہم عصر تھا۔ ایک مزید تفسیر کا نام بہت پرکاشکا ہے۔

۱۱۵

۱۔ میگھ ناداری کی بڑی تصنیف نیائے دیومنی پر اس کتاب کے مابعد کے ایک
 حصے میں مفصل طہ پر بحث کی گئی ہے۔ وہ اتنے ناتھ کا لڑکا تھا۔ اس کی ماں کا
 نام ادھور نایکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہتیا دی ناتھ یا دارنادیش ورواٹ
 اور رام مشرتھے اس دارنادیش کو اس دارنادیش سے تیسر کرنا ہو گا۔ جو وادھولاکوچ
 وشر لکھی کا پوتا تھا۔ میگھ ناداری کی دیگر تصانیف بھاد پر بودھ اور مکشوپایہ - سنگرہ ہیں۔

اس کا مصنف پر کال تپی غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ پرکاش تپی کا ایک شاگرد رنگ رامانج تھا جس نے شری بھاشیہ پر اپنی تنقید بصورت مول بھاد پرکاش کا لکھی ہے۔ ایک شری نو اس آچاریہ نے بھی برہم و دیاکو مدی میں شری بھاشیہ پر تبصرو رقم کیا ہے۔ یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ وہ کون سا شری نو اس تھا۔ کیونکہ مدرسہ رامانج میں اس نام کے کئی معلم ہو گزرے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کے شاگرد کپیش نے بھی شری بھاشیہ پر بحث کی ہے۔ شدھ ستو لکشنا چاریہ نے بھی شری بھاشیہ پر ایک کتاب گرو بھاد پرکاش کا لکھی ہے۔ یہ کپیش کی تصنیف محض و تپو۔ پرکاش کا کے سہارے پر مرقوم ہوئی ہے۔ اصل میں یہ کتاب شری پرکاش کا کی شرح ہے۔ یہ مصنف شدھ ستو لوگیندر کا لڑکا تھا۔ وہ رامانج کی جالہ کے اس خاندان سے ہے جس سے ویدانت کے اٹھارہ معلمین کا ظہور ہوا ہے۔ وہ سومیہ جانا ترمنی کا شاگرد تھا۔ اور غالباً اس نے سولھویں صدی کے آخر میں سرورغ پایا تھا۔ گرو بھاد پرکاش کی تفسیر گرو بھاد پرکاش کا دیا کھیا کے نام سے لکھی گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سدرشن سوری نے شری بھاشیہ پر ایک اور تفسیر شرتی ویکا کے نام سے رقم کی ہے۔ شری شیل خاندان سے شری نو اس۔ تپات پر یہ اور گمشدہ ادبوی کے بیٹے اور اتا باریہ اور کوئڈنا شری نو اس دیچیت کے شاگرد رشید نے شری بھاشیہ پر ایک اور خلاصہ بنام تپو مار تپڈ لکھا ہے۔ وہ غالباً پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی کے اوائل میں گزرا ہے۔ اس کے دادا کا نام اتا گرو تھا۔ اس نے نژدین۔ بھید درین۔ سدھانت چٹا منی۔ ساردرپن۔ ورو دھ نرو دھ لکھی ہیں۔ اسے شری شیل شری نو اس بھی کہتے ہیں۔

۱۔ اس نے ورو دھ نرو دھ لکھی درپن (قلی مسودہ ص ۸۲)۔ گیان رتن درپن (قلی مسودہ ص ۸۷)۔ کاحوالہ دیا ہے اور اپنی تصنیف بھید درپن میں (قلی نسخہ ص ۹۶) میں

باب

نیراس نے مندرجہ ذیل کتب لکھی ہیں۔ جگیا سادرین، نیائے دیومنی، دیپکا اور نیائے دیومنی سنگرہ۔ نیائے دیومنی، دیپکا کی نیائے دیومنی کو لکھنا اور نیائی کی نیائے دیومنی سے تمیز کرنا چاہیے۔ کیونچہ یہ رامنچ بھاشیہ کا منظوم خلاصہ تشریں اس کی شرح کے ساتھ ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ یہ کتاب ۱۱۶

نثر میں تفسیر رامنچ سے متعلق ہے۔ اس کے ابتدائی چار سورتوں میں غالیفن کے اعتراضات کی تردید کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ اس نیائے دیومنی سے بہت چھوٹی کتاب ہے۔ جس کا حوالہ بعض تفصیلات اکثر اوقات دیتا ہے۔ اس میں رامنچ کے خلاف اعتراضات کا ذکر معترض کا نام لیے بغیر آتا ہے نیائے دیومنی میں مصنف نے ان امور پر مفصل بحث کی ہے جن کا خلاصہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے اسطور پر شری نواس نے تین کتابیں لکھی ہیں نیائے دیومنی، نیائے دیومنی لکھو

بقیہ حاشیہ صفحہ گوشتہ۔ اپنی کتاب گن درین کا حوالہ دیتا ہے وہ اپنی تصنیف وردودہ نردودہ میں اپنی مزید تصانیف ادویت بان کٹھار اور بھید منی (قلمی نسخہ ص ۳۷)۔ بھید درین (قلمی نسخہ ص ۶۸)۔ ساردرین (قلمی نسخہ ص ۶۶)۔ ترمو مارتنڈ (قلمی نسخہ ص ۸۷) کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کی تصنیف ساردرین فلف رامنچ کی خاص محویات کا ذکر کرتی ہے۔ اپنی تصنیف وردودہ نردودہ (قلمی نسخہ ص ۳۷) میں وہ اپنے بڑے بھائی کی تصنیف وردودہ بھجن اور اپنی تصنیف سیدھانت چننامنی (قلمی نسخہ ص ۱۲) کا حوالہ دیتا ہے۔ اپنے بھائی کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ وردودہ نردودہ میں زیادہ تر انھیں دلائل کی دوبارہ ترتیب دی گئی ہے۔ جو وردودہ بھجن میں پیش کی گئی ہیں۔ وردودہ نردودہ میں ان میں سے بعض کو طالت دی گئی ہے اور بعض کو مختصر طور پر اور ترتیب جدید میں پیش کیا ہے۔ پس وردودہ نردودہ کے متعلق خود اس کا مصنف تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس کے برادر گلاں آبادیہ کی تصنیف وردودہ بھجن پر درحقیقت بنی ہے۔

۱۔ اس کتاب میں بحث کا عام طریقہ مخالفین کے خیالات کی تردید میں طویل بحث کرتے ہوئے مسئلہ و ششاد ویرت کے خاص دلچسپ امور کے متعلق مثبت دعووں کو بطور نتائج بیان کرتا ہے۔

اور نیاے دیونمی دیکا۔ اپنی تصنیف سدھانت چٹانمی میں شری نواس بابا
زیادہ تر اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ برہم کل جاندار اور
بیجان مخلوق کی پیدائش کی علت واحد ہے۔ اس کتاب میں قدم قدم
پر وہ شکر کے مسئلہ تخیل برہم کی تردید کرتا ہے۔

مزید براں ویشکا چاریہ نے شری بھاشیہ پر شرح پر یوگ
رتن مالاکھی ہے۔ ناراین مہی نے بھاو پر دیکا اور پرشوتم نے سبودھنی
شری بھاشیہ پر بطور تفسیر لکھی ہیں۔ یہ مصنف غالباً سترھویں صدی
میں گزرے ہیں۔ ویرا گھوڑا اس نے بھی تات پر یہ دیکھائیں شری بھاشیہ
پر تنقید کی ہے۔ دانتہ ورد کے توسار پر اس کی تنقید رتن ساری کی
تعلق میں اس کا نام مذکور ہو چکا ہے۔ شری بھاشیہ کی تفسیرات کے
طور پر شری نواس تاتا چاریہ نے گھوڑ پر دیکا، شری وسانک شری نواس
نے شری بھاشیہ سار ارتھ اور شٹھ کوپ نے برہم سوتر ارتھ منگر لکھی ہیں۔
ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان مصنفوں نے سولھویں صدی کے آخری حصے
میں فروغ پایا تھا۔ شری وسانک شری نواس کی تصنیف کا خلاصہ
رنگا چاریہ نے شری وسانک سدھانت سار کی صورت میں کیا ہے۔
سترھویں صدی کے وسط میں اپتیا دیخت نے برہم سوتر پر شرح
نیاے مکھ مارکا کے نام سے لکھ کر رامانج کے خیالات کی خاص توجہ
کے ساتھ پیروی کی ہے۔ رنگا رامانج نے بھی برہم سوتر پر ایک
تفسیر شاریرک شاستر ارتھ دیکا کی صورت میں رامانج کی تفسیرات
کے عین مطابق لکھی ہے۔ شری بھاشیہ کی اس کی تفسیر مول بھاو پر دیکا
ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ نیز اس نے ویکٹ ناتھ کی تصنیف
نیاے سدھانتن کی ایک تفسیر نیاے سدھانتن دیا کیا کے نام سے
لکھی ہے۔ وہ پرکال تھی کا شاگرد تھا۔ اہد غالباً سولھویں صدی میں
گزر رہا ہے۔ اس نے تین ادراکتا میں لکھی تھیں۔ دتے وانسیہ دیکا۔
چھاندو گیہ اپنشد بھاشیہ اور رامانج سدھانت سار۔ رامانج داس

جسے ہما چاریہ بھی کہتے ہیں۔ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ دادھولاشری نواس کا شاگرد تھا۔ ضروری ہے کہ یہ دادھولاشری نوہں جو ادھیکرن سار ارتھ دیپیکا کا مصنف ہے۔ اس شری نواس داس سے پہلے ہوا ہوگا جو تیندرت دیپیکا کا مصنف ہے اور جو ہما چاریہ کا شاگرد تھا۔ ہما چاریہ نے ایک کتاب پاراشریہ وجے لکھی ہے جو رانج ویدانت کا ایک مقالہ ہے۔ اس نے شری بھاشیہ پر ایک اور کتاب برہم سوتر بھاشیہ اپنیاس لکھی ہے۔ ہما چاریہ کی دیگر تصانیف یہ ہیں برہم دیویا وجے۔ ویدانت وجے۔ بھاشیہ تریہ میمانا۔ رانج جیت ہلوک۔ اشتادشن اوصیار تھ نہنے اور چندا مارت جو وینکٹ ناتھ کی شت دوشنی کی تفسیر ہے۔ اسے رانجیا چاریہ سے جسے دادی ہناسو وادھی کہتے ہیں اور جو وینکٹ ناتھ کا چچا تھا۔ نمینر کرنا چاہیے۔

ایک اہم کتاب شری بھاشیہ وارنگ ہے۔ جو مذکورہ مصدر اکثر غیر مطبوعہ کتب کے مقابلے میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب منظوم ہے مگر مصنف نے اپنا نام نہیں بتلایا۔ سینا ناتھ یا جگوت سیناپتی بشر نے جو مابعد میں گزرا ہے۔ ایک کتاب شاریرک نیاے کا پ لکھی ہے وجیند بھکشو نے شاریرک میمانا برتی لکھی ہے اور رگھو ناتھ شاریرک شاستر سنگتی سار کا مصنف ہوا ہے۔ سند رانج وینکٹ نے جو سولھویں صدی کا ایک مصنف تھا۔ شری بھاشیہ پر سیدھی سادی تفسیر برہم سوتر بھاشیہ دیا کھیا لکھی ہے۔ وینکٹ آچاریہ جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ نظم میں ایک کتاب برہم سوتر بھاشیہ پورب پیش سنگرہ کا یہ لکھی ہے۔ یہ وینکٹ آچاریہ پرئی دادی بھیکشری کے نام سے بھی مشہد تھا۔ نیز اس نے آچاریہ شیخ شت کو بھی منظوم کیا ہے چمپ کیش نے جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔ شری بھاشیہ پر ایک تفسیر شری بھاشیہ دیا کھیا لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ آچاریہ نے ایک کتاب شری بھاشیہ مار لکھی ہے۔ شری وسانک شری نواس آچاریہ نے شری بھاشیہ سارارتھ سنگرہ کو

تصنیف کیا ہے۔ شری رنگا چاریہ نے شری بھاشیہ بدھانت سار اور شری نواس اچاریہ نے شری بھاشیہ اپنیاس لکھے ہیں۔ دو اور تفسیرات ہیں۔ برہم سوتر بھاشیہ سنگرہ ورن اھہ برہم سوتر بھاشیار بھہ پر یونین سمرتن مگر قلمی نسخہ میں ان کے مصنفوں کے نام نہیں ملتے۔ تیرھویں صدی کے وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی اور منگا چاریہ شری نواس نے ادھیکرن سارا تھہ دیپیکا کو تصنیف کیا ہے۔ ورداریہ یا ورد ناتھ ولد وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی کی ایک تفسیر ادھیکرن چیتا منی کے نام سے لکھی ہے۔ اس قسم کے مضامین پر ایک اور کتاب ادھیکرن یکتی دلاسل ہے۔ لیکن اگرچہ مصنف شری نواس کی مدح و ستائش کرتا ہے مگر اپنا نام نہیں بتلاتا اور اس لیے یہ جاننا مشکل ہے۔ کہ وہ کون سا شری نواس تھا۔ جگناتھ تپتی نے رامانج بھاشیہ کے مطابق برہم سوتر کی تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام برہم سوتر دیپیکا ہے۔ اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ نے کئی علماء اور مفکرین کو ایک روحانی تحریک دی تھی۔ اور اس کی بنا پر عظیم ادبیات کا ظہور ہوا۔ مگر یہ بات انوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ پر یہ کیسی ادبیات مبصرانہ کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھیں۔ رامانج کے ویدانت سنگرہ پر جو دھویں صدی کے سدرشن سوری نے تفسیر بنام تات پر یہ دیپیکا لکھی ہے وہ داگ دجے یا دیشو جے کا لڑکا اور واسیہ ورد کا شاگرد تھا۔ رامانج بھاشیہ پر تبصرے کے علاوہ جس کا ذکر بیشتر ہو چکا ہے۔ اس نے ایک کتاب سندھیا وندن بھاشیہ لکھی ہے رامانج کی ویدانت۔ دیپ (برہم سوتر کی ایک مختصر تفسیر) پر سوٹھویں صدی میں اہول رنگ ناتھ تپتی نے تبصرہ کیا ہے۔ رامانج کی تصنیف گدیہ تریہ پر وینکٹ ناتھ نے تنقید لکھی ہے اور سدرشا چاریہ نے اس کی شرح حوالہ قلم کی ہے۔ باعد کے ایک مصنف کرشن پد نے بھی ایک اور تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کی تفسیر گیتا پر وینکٹ ناتھ نے

تفسیر لکھی ہے۔ ویدانت سار برہم سوتر پر راما جی کی مختصر تفسیر شری بھاشی
پر مبنی ہے۔

راما جی چاریہ جسے وادی ہنسا مہوادیہ جاریہ بھی کہتے ہیں۔ آریہ گوتر
سے پدم ناتھ کا گڑ کا اور وینکٹ ناتھ کا ماموں تھے۔ تیرہویں یا چودھویں
صدی میں گزرا ہے۔ اس نے ایک اہم کتاب نیم کلشش یا نیائے کلشش
جس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ لکھی ہے۔ نیز اس نے ودیہ سوری پر بھاوا
دیپکا۔ سر ودرشن شردنی اور موکش سدھی لکھی تھیں۔ جن کا حوالہ
وہ خود ہی نیائے کلشش میں پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہو گا کہ نیائے کلشش
وششادویت کے مذہب کے سب سے پہلے مقالات منطق و وجو دیات
میں سے ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے علاوہ اور مقالات بھی ہیں
جو اسی زمانے میں اور راما جی سے بھی پہلے لکھے گئے تھے۔ چنانچہ
نچھومنی نے نیائے تو لکھ کر گوتم کے منطقی تصورات کی تردید کی اور
منطق کے ایک نظام جدید کی بنا ڈالی۔ وشنو جیت نے جو راما جی سے چھوٹا
اور اس کا ہم عصر تھا دو کتابیں پریمیہ سنگرہ اور سنکتی مالا۔ درد وشنو مشر
نے جس نے غالباً بارہویں صدی کے نیم موخو یا تیرہویں صدی کے اوائل میں
فروغ پایا تھا، مان یا تھا تمیہ نے لکھی تھی ورناراین بھٹارک نے جو
وینکٹ ناتھ سے پیشتر گزرا ہے۔ پر گیا پری تران لکھی۔ براشر بھٹارک نے بھی جو
غالباً تیرہویں صدی میں گزرا ہے۔ تنوژنا کر تصنیف کی ہے وینکٹ ناتھ نے
ان تمام کتب کا حوالہ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں دیا ہے۔ مگر مصنف
بذکر ان کے قلمی مسودے نہیں مل سکے۔ وانشیہ وادکی تصانیف کا ذکر ایک الگ
فصل میں آیا ہے۔

یہ میں گوش مدھی کا قلمی نسخہ حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ اور جہاں تک میر خیال ہے۔ یہ کتاب تلف ہو چکی
تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک کتاب نیائے سدشن بھی لکھی تھی جس کا ذکر تنوکتا کلاب (میں ۱۹۳۲ء) میں آتا ہے
تھے۔ اس نے ایک اور کتاب جگوت گن درپن بھی لکھی ہے۔

ونیکٹ ناتھ جسے ویدانت ویشک - ویدانت آچاریہ اور کوی تارکگلکے بھی کہتے ہیں۔ مذہب دشمنی و دیت کے اعلیٰ ترین افراد میں سے تھا۔ وہ کابجی ورم میں پٹیل کے مقام پر ۱۲۶۱ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام انت سوریا اور اس کا دادا اینڈری کاکش تھا۔ وہ دشمنو متر گو ترے تعلق رکھتا تھا۔ اور اس کی ماں تو تارمبا اس آترے رامنج کی بہن تھی جسے واوی کھنشا بودا پاچا پریم بھی کہتے ہیں۔ اس نے اپنے ماموں آترے رامنج کے پاس تعلیم پائی تھی۔ اور کہا جاتا ہے کہ جب وہ ابھی پانچ برس کا تھا۔ وہ اس کے ساتھ واتیہ ورواچاریہ کے پاس گیا تھا۔ روایت یہاں تک بیان کرتی ہے کہ اس ابتدائی عمر میں ہی اس کے اندر اس قدر قبل از وقت شعور پایا گیا کہ واتیہ ورونے پیشین گوئی کر دی۔ کہ وہ کبھی مذہب دشمنی و دیت کی استواری کا ایک عظیم رکن ہوگا اور فلسفے کے تمام نظامات باطلہ کو رد کر دے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خود ورواچاریہ کے پاس بھی تعلیم پائی تھی۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ وہ انجھا برتی سے گزارہ کرتا تھا یعنی گلیوں میں جھیک مانگتا تھا۔ اور اس نے ساری عمر فلسفیانہ اور مذہبی کتب لکھنے میں صرف کی۔ وہ منکلب سوریا دے میں کہتا ہے کہ جب وہ ۱۲۰ یہ کتاب بخریر کر رہا تھا۔ اس وقت تک وہ شری بھاشیہ کا مطالعہ تیرہ بار کرچکا تھا۔ جب وہ کابجی اور شری رنجم میں رہتا تھا۔ تب اسے مختلف اور باہم مخالف فرقوں کے درمیان کام کرنا پڑتا تھا۔ اور پلائی لوکاچاریہ نے جو عمر میں اس سے بہت بڑا اور شینکلائی مذہب کا جس کے خلاف ونیکٹ ناتھ لڑتا رہا۔ حامی تھا۔ اس کی تعریف میں ایک نظم لکھی تھی۔ اہل ادب اس بات میں عام طور پر متفق رائے ہیں کہ ونیکٹ ناتھ نے ۱۳۶۱ء میں وفات پائی تھی۔ اگرچہ بعض اس کی موت کو ۱۳۷۱ء کا واقعہ بھی بتلاتے ہیں۔ اس نے طویل عمر پائی اور اپنے وقت کا بہت سا حصہ شمالی علاقوں مثلاً وجیانگر - متھرا - برہمان - ایودھیا - پوری کی یاترا میں صرف کیا۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ اسے ورواچاریہ نے سعادت ملتا کرتے ہوئے کہا کہ وہ بھگوان کی گھنٹی کا آواز ہے ہند کے دشمنو متھیں ان کے راج گویا لایا ریر۔

باب

دینکٹ ناتھ اور دو یارنہ کی دوستی کی روایت صحیح یا غلط ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اتنا جانتے ہیں کہ دو یارنہ نے تو مکمل کلاپ کو پڑھا تھا۔ جیسا کہ وہ سر دوشن سنگرہ میں دشتنا رویت کے بیان میں اس میں سے حوالجات پیش کرتا ہے۔ جب دینکٹ ناتھ متوسط عمر کا تھا۔ سدرش سوری مصنف ثمرت پرکا شیکا بوڑھا ہو چکا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس نے دینکٹ ناتھ کو ثمری رنگم بلا کر ثمری بھاشیہ کی اپنی تفسیر اس غرض سے اس کے حوالے کر دی کہ وہ زیادہ تر اشاعت حاصل کر سکے۔ دینکٹ ناتھ نے خود ثمری بھاشیہ کی تفسیر تو ٹیکا کے نام سے لکھی ہے۔ اگرچہ وہ مشفقانہ اور زاہدانہ مزاج رکھتا تھا۔ لیکن اس کے دشمن بہت تھے۔ جو اسے بے شمار طعقوں سے ڈرانے اور ذلیل کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔ خدا کے روبرو تقویٰ ذات (پرہیزی) کی ماہیت کے متعلق ان ایام کے ثمری دیشو کے فضلا کی تصانیف میں بڑا اختلاف نمودار ہو گیا تھا۔ اور اگرچہ دو بالکل ہی مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ جو پرہیزی کی ماہیت کے مختلف معنی لیتے تھے لیکن اختلافات خفیف اور رسمی نوعیت کے تھے مثلاً ماتھے پر نشانات وغیرہ۔ ان دو فرقوں میں وڑکلائی کا پیشوا دینکٹ ناتھ تھا اور تیکلائی کا پیشوا پلائی کوکا چاریہ تھا۔ بعد میں سومیہ جاتا تر مئی تیکلائی فرقے کا سلمہ پیشوا ہو گیا۔ اور اگرچہ یہ پیشوا ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ جذبات رکھتے تھے۔ لیکن ان کے متقلدین اپنے خیالات میں ان چھوٹے چھوٹے اختلافات کو بہت بڑے جان کر ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ اور یہ امر سب کو معلوم ہے کہ اب بھی ان فرقوں کے درمیان جھگڑے دیکھے جاتے ہیں۔

دینکٹ ناتھ کے حین حیات میں ہی ملک کافور نے جو علاؤ الدین کا بریل تھا ۱۳۱۱ء میں جلہ کیا۔ اس نے وڑگل اور دوار سدر کے علاقوں کو آسانی کے ساتھ فتح کر کے انتہائی جنوب کا رخ کرتے ہوئے ہر جگہ تباہی اور غارت گری پھیلا دی تھی ۱۳۲۶ء میں مسلمانوں نے ثمری رنگم پر حملہ کر کے مندر اور شہر کو لوٹ لیا تقریباً ۱۳۳۳ء میں راجا بک اول نے ہندو راجہ قاع کیا تھا۔ جب مسلمانوں نے ثمری رنگم کے مندر کو لوٹا۔ تب اس مندر کے پوجاری رنگ ناتھ

دیوتا کی مورتنی کو میکرمندور کی طرف بھاگ گئے تھے۔ جس کی سٹھاپنا (قائم کرنا) ترتبتی میں کی گئی۔ اور وہاں اس کی پوجا شروع ہو گئی۔ یک کے لڑکے کمین نے جنوبی علاقے فتح کرنا شروع کیا اور بالآخر اس کا جرنیل گوپن رنگ ناٹھ کو پیچھ شری رنگم میں لائے۔ اس کا میاب ہو گیا۔ اس واقعے کو وینکٹ ناٹھ نے منظوم کر کے ابدی بنا دیا ہے۔ یلنم اس وقت بھی شری رنگم کی دیواروں پر لکھی ہوئی موجود ہے۔ اور بعض اہل سند کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ یہ یلنم خود اس نے نہیں لکھی تھی۔ صرف اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ روایت ایک تامل کتاب کوی لوگوگوں درج ہے۔ نیز یہ پندرہویں صدی کی ڈکلائی گرو پریرا میں بھی پائی جاتی ہے۔ شری رنگم کے قتل عام کے وقت وینکٹ ناٹھ نے خود کو مردہ لاشوں کے درمیان چھپا لیا تھا۔ اور بعد میں میسور کی طرف بھاگ گیا۔ وہاں کچھ سال رہ کر کوٹھتور میں ایک کتاب ابھیتی ستھ لکھی جس میں اس نے مسلمانی حلوں اور شری رنگم کی حالت زار کو بیان کیا ہے۔ اور جب اس نے گوپن کی کوششوں کی بدولت رنگ ناٹھ کے شری رنگم پہنچ جانے کی خبر پائی۔ تو وہاں پہنچ کر اس جرنیل کی قابل ستائش مساعی پر کتاب لکھی تھی۔

وینکٹ ناٹھ مختلف موضوعات پر شری رنگم مصنف ہونے کے علاوہ ایک قابل شاعر بھی تھا شاعری میں اس کی اہم تصانیف یادوا بھیو دے نہیں سندیش سمہانت نیوی اور سنکلیک سورہ اڈے جو کہ دس باب کا ایک مثالی ڈراما ہے۔ یادوا بھیو دے میں کرشن کی زندگی کو بیان کیا ہے۔ اس کی تفسیر اپتیا وکشت اہے فاضل شخص نے کی ہے۔ سمہانت نیوی ایک ناصحانہ نظم ہے جس کی شرح شری خیل گوتر والے وینکٹ ناٹھ کے بیٹے شری نواس سوری نے

۱۔ یلنم اپی گرانیکا ایدھا کی جلد ششم صفحہ ۳۳ پر درج ہے۔ اس واقعے کا ذکر وہاں پاریہ کی تصنیف دیدانت وینکٹیسو پرکا شکا اددتیند پرٹوں میں موجود ہے۔ دیمبو پرکا شکا کی رو سے وینکٹ ناٹھ ۱۶۱۹ء میں ہو کر ۱۶۳۹ء میں مر گیا۔ گوپن کی بدولت شری رنگ ناٹھ کا دوبارہ سٹھاپن ۱۶۳۹ء میں ہوا۔

باجا
۱۳۲

کھسی ہے۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی ایک اور
تلمذ میں سندیش ہے۔ وہ اپنی تصنیف سنکلیپ سورہ اگوے میں پر بودھ چندر اودے
کے نمونے پر انتہائی کمال حاصل کرنے میں انسانی روح کی مشکلات اور تکالیف نامی
طرز میں بیان کرتا ہے۔ اس نے ہیمہ گر یوستوتر۔ دیونا ایک پنچا شست۔ باد کاہسہ
نام کی مانند تقریباً بیس تلمیذ لکھی ہیں۔ نیز اس نے عبادت اور رسوم کے متعلق
بھی یہ مختصر نغمات لکھے ہیں۔ یگیو پو بیت پر کشٹا۔ آرادھن کرم۔ ہری دین تلک
ولشیو دیوکار کا، شری پنچ راتر رکشا، پتھر تر رکشا اور مکشیپ رکشا۔ نیز اس نے
مختلف ذریعوں سے مسئلہ پریتی کے متعلق مضمون کو فراہم کر کے ایک کتاب
نیا س وشتی اور اس پر مبنی ایک اور کتاب نیا س تلک لکھی جس پر اس کے بیٹے نے
نیا س تلک دیا لکھیا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔ اسی جلد میں پنچ راتر کے باب میں
اس کی تصنیف پنچ ختھر رکشا پر مناسب بحث کی جا چکی ہے۔ اس نے ایک کتاب
فیلپار تھ سا رکھی ہے۔ دو کتابیں علم الادویات پر جس جھومارت اور ورکش
جھومارت لکھی ہیں۔ پُرانک جغرافیہ کے مضمون پر ایک اور کتاب جھوگول نرنے
رتم کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک فلسفیانہ مضمون کتاب تھوکتا کلاپ تصنیف کر کے
اس پر خود ہی سروار تھ سدھی کے نام سے تفسیر بھی لکھ دی جس کے بارے میں
وینکٹ ناتھ کے حصہ خاص میں کسی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کتاب
پر دو تفسیرات موجود ہیں آنند داینی یا آنند ولری (دیش تلمیذوں میں) یا نرننگہ راجیا
اور بھادیر کا علی۔ موزر الذکر کتاب شارمانہ صفت کی ہے آنند داینی کے
مصنف داسیر نرننگہ دیو جو نرننگہ سوری اور نرننگہ کا لکا تھا اور دیو راج
سوری ہوئے ہیں۔ نرننگہ دیو کا نانا کو شیک شری بھا شیہ خری نو اس تھا اور
اس کا استاد بھی۔ اس کا ایک اور معلم اپتا چاریہ تھا۔ یہ دیو راج سوری غالباً
دی مہ متو پر کا شکا اور جرم اپا نے تا ت پر یہ کا مصنف ہوا ہے۔ نرننگہ دیو کی
دیگر تصانیف براہمتور پنیکا، بھید وھکار پنیکا، رمی ساد وھکار۔ سدھانت نرنے۔
وینکٹ ناتھ کی مکشیپ رکشا پر تفسیر نام نرننگہ راجیا اور شت وشنی کی ایک
شرح ہیں۔ یہ نرننگہ دیو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ تفسیر جیسے

بھاد پرکاش کہا جاتا ہے۔ نیاے رنگیش نے لکھی تھی۔ وہ خود کو کالی جیت کا شاگرد بتلاتا ہے۔ مگر لازمی طور پر یہ کالی جیت کو کا چاریہ سے ضرور مختلف شخص ہوگا۔ کیونکہ بھاد پرکاش کا آئندہ وائینی کا حوالہ دینے کی وجہ سے اس سے بعد کی ہے۔ ۱۲۳ یہ بالفردہ سو گھوڑوں صدی کے اخیر یا سترھویں صدی کے شروع میں مرقوم ہوئی ہوگی۔

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیاے پری شدھی بھی لکھی ہے۔ یہ وینکٹا دویت مذہب کی ایک جامع منطقیانہ کتاب ہے۔ اس پر شری نواس داس نے تنقید کی ہے۔ شری نواس داس وینکٹ ناتھ کے شاگرد دیورا جا چاریہ کا لڑکا تھا۔ جو کہتا ہے کہ وہ آئندہ وائینی کے مصنف نرسنگھ دیو کا چچا اور استاد ہو۔ اس کی تفسیر کا نام نیاے سار ہے۔ نیاے پری شدھی پر دو اور تفسیرات لکھی گئی تھیں۔ ایک تو امہولا کے مرید شھ کوپ ہتی کی تصنیف پرکاش اور دوسری نیاے پری شدھی ویاکھیا مصنفہ کرشنا تاتا چاریہ

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیاے شہ ہا جنن نیاے پری شدھی کے نتیجے کے طور پر لکھی ہے اس کے مضامین کا ذکر وینکٹ ناتھ پر ایک جدا گانہ باب میں موجود ہے۔ اس نے ایک اور کتاب پرمت بھنگ لکھی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور کتاب مناظرہ شنت دوشنی تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا نام طاہر کرتا ہے۔ کہ اس میں ایک صدر تریدات موجود ہوں گی۔ مگر اس کی موجودہ مطبوعہ صورت میں صرف چالیس تریدات پائی جاتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر مشہور تفسیر جو ادھولا شری نواس کے شاگرد رانج داس نے لکھی ہے۔ چندمارت ہے۔ تمام وہ اہم مناظرات جو مدرسہ سنکر کے خلاف اس میں پائے جاتے ہیں۔ ایک جدا گانہ باب میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس کی ایک اور تفسیر نرسنگھ راج نے لکھی ہے۔ اسے چندمارت بھی کہتے ہیں۔ ایک اور تفسیر بہسکر کرنی مصنفہ شری نواس آچاریہ بھی پائی جاتی ہے۔

وینکٹ ناتھ نے شری بھاشینہ کی تفسیر تو ٹیکا کے علاوہ شری بھاشینہ کے مضامین کا خلاصہ ایک کتاب ادھیرن ساراولی میں بیان کیا ہے۔ اس کے منطقی

باہل

اس کے لڑکے کمار ویدانتا چاریہ ورناتھ نے ایک کتاب اویسکرن سارا ولی
 ویاکھیا یا اویسکرن چنتامنی لکھی ہے۔ نیز اس نے دو رسالے چکر سمیتھن اور
 اویسکرن درپن لکھے ہیں۔ ایک تفسیر ایش اپنشد کی اور ایک یا مانا کے گیتا تھ سنگرہ
 پر گیتا رتھ سنگرہ کشا کے نام سے لکھی ہے۔ ایک اور تفسیر رامانج کے گیتا بھاشیہ کی
 تات پر یہ چندرکا کے نام سے لکھی ہے۔ نیز اس نے رامانج کی تصنیف گدیہ
 تریہ پر تنقید لکھی ہے۔ اس کا نام تات پر یہ دیپکا ہے۔ اس نے یا مانا کی
 چتہ شلو کی اور ستو ترنتا کر کی تفسیرات بھاشیہ رتھ کشا کے نام سے لکھی ہیں۔
 مزید براں اس نے منی پروال کے نمونے پر تین منظوم کتابیں لکھی ہیں جن میں
 سے بعض کا ترجمہ سنسکرت میں ہو چکا ہے۔ ان کتب کے نام سمبر و اے
 بری شدھی، متو پدوی، رہیہ پدوی، متو نو نیتیم، بھاشیہ نو انیتیم، متو ماترکا،
 بھاشیہ ماترکا، متو سندیش، رہیہ سندیش و درن، متو رتنا ولی، متو رتنا ولی
 سنگرہ، بھاشیہ رتنا ولی، رہیہ رتنا ولی، سرویہ، متو تریہ چلوک، رہیہ تریہ چلوک،
 سارو دیپ، رہیہ تریہ سار، سار سار، اچھے پروان سار، متو شلکا منی، رہیہ
 شلکا منی، انجلی و بھو، پردھا ناشک، اپکار سنگرہ۔ سار سنگرہ، وردودھ
 بری ہار، منی واہن بھوگ، مدھر کوہی ہر دے، پر م پاد سوپان، پوت بھنگ،
 ہستی گری ہامتیہ، وردو چنشد سار، وردو پنشد تات پر یا ولی، آدو نچم پر میل ہیں۔
 موخر الذکر ہر کتب اور ادوں کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، مدو نال بان
 میں جو ہیں نظموں کا مصنف گزرا ہے یہ

۱۲۴

نیز وینکٹ ناتھ نے ایک رسالہ وادی تریہ کھنڈن لکھا تھا جس میں اس
 نے شنکر یا د پر کاش اور بھاسکر کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ شنکر
 نے خلاف سب سے زیادہ دلائل پیش کی گئی ہیں۔ جبکہ یاد پر کاش اور بھاسکر کے
 متعلق بہت نرمی کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اس نے میمانسا پر بھی دو کتابیں

۱۔ ان مال کتب کی فہرست مصنف نے متو کتا کلاپ ملجہ ع میور کی تہید سے تیار کی ہے۔
 یہ کتب مصنف حاضر کو دستیاب نہیں ہو سکیں۔

باب

میانسا یا دوا اور سیشور مہمانسا لکھی ہیں موشرا لڈ کر کتاب میں وینکٹ ناتھ جینی کے
 مہمانسا سوتر کی تفسیر شا بر سوامی سے مختلف طور پر کی ہے۔ اس کی ہی بڑی کوشش
 تھی کہ مہمانسا سوتر کی توضیح اس طرح پر کی جائے کہ یہ برہم سوتر کے ساتھ
 تصادم رکھنے کی بجائے تعلیمات برہم سوتر کا تعریبی تمہ ظاہر ہو۔ چنانچہ وہ
 جینی کے پہلے سوتر کی توضیح کرتے وقت کہتا ہے کہ ویدوں کے مطالعہ کا فرمان
 صرف ویدوں کو پڑھنے پر ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اس فرمان میں اصل عبارات
 کے معانی کی کھوج اور مہمانسا کے مطالعہ کا ذکر ہی موجود نہیں۔ یہ بات
 اصل عبارات کے معانی اور استعمالات کی قدرتی خواہش سے حاصل ہو جاتی ہے۔
 اس لئے مہمانسا کا مطالعہ برہمچاری کے آخری غسل کے بعد بھی شروع کیا جاسکتا
 ہے۔ اس طرح ایک برہمچاری اپنے گرد کے گھریں بطور برہم جاری لازمی تعلیمات
 حاصل کرنے کے بعد بھی مہمانسا کا مطالعہ جاری رکھنے کے لئے ٹھہر سکتا ہے
 لیکن ایسا کرنا اس کا لازمی فرض نہیں ہے۔ اس کے بعد دھرم کی مابہیت
 بیان کرتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ دھرم وہی ہے جو ہماری بھلائی کا
 موجب اور احکامات کے مطابق ہو۔ اور اگرچہ دھرم کے لفظ کو لوگ
 دوسرے معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں مگر اس کے مذکورہ بالا مسئلہ
 معنوں میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سمرتی۔ پرائوں۔ پنچ راتر۔ برہم سوتر وغیرہ
 کے احکام ہی دھرم ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے اصلی چشمہ وید پر مبنی ہیں۔ مابہیت
 دھرم کی صحت کا فیصلہ ویدوں کے متن سے سوا اور کسی ثبوت سے نہیں ہو سکتا۔
 تمام مشکوک اور متنازع فیہ امور میں مہمانسا سوتر کے معنی اس طرح پر لینے
 واجب ہیں کہ جینی کے گرد و بار اُن کے خیالات کے مخالف نہ ہوں۔
 وینکٹ ناتھ کا لڑکا بھی دیدانت کا بہت بڑا مصنف ہوا ہے۔ وہ
 کمار ویدنا چاریہ یا ورداریہ یا ورد ناتھ یا وردیشکا چاریہ یا ورد راج سوریا
 یا وردناٹک سوریا یا ورد گردکھلاتا تھا۔ اس نے ایک کتاب تنو تریہ چلوک سنگو
 سنسکرت نشریں لکھی ہے جس میں وہ وینکٹ ناتھ کی نال تنو تریہ چلوک کے
 مضامین کا خلاصہ بتلاتا ہے۔ روح مادہ اور خدا کے متعلق شرعی و شعونی کے

باب

بنیادی عقاید بیان کرتا ہے۔ اس کی دوسری تصانیف کے نام دیو ہارک
تیتو کھنڈن، پریتی کارکا، رہسیہ تریہ چلوک، پررم گرد ورنے، پھل بھید کھنڈن،
آرادھن سنگرہ، ادھیکرن چنتامنی، نیناس تلک دیا کھیا، رہسیہ تریہ سارنگرہ
ہیں۔ درواریہ چودھویں صدی کے اخیر یا پندرھویں صدی کے اوائل
تک زندہ رہا۔

سیکھ ناداری غالباً بارھویں صدی اور تیرھویں صدی کے آغاز
میں گزرا ہے۔ اس کا اپنے بڑے بھائی اور راماچ کے شاگرد رام مشر کے
ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اس نے نیلے پر کا شکا جو تھری بھاشیہ کی تفسیر ہے۔
بھاو پر بودھ، مکشوپائے سنگرہ اور نیلے دیومنی تصنیف کی ہیں۔ آخر الذکر
کتاب تھری دشومت پر نہایت ہی فاضلانہ کتب میں سے ہے۔ اس کے بڑے
بڑے مضامین کا ذکر ایک جداگانہ باب میں کیا گیا ہے۔ وہ آترے ناتھ اور
ادھو زنایکا سما لڑکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہستیا دری ناتھ و رورات
اور رام مشر۔

راماچ داس یا بھاجاریہ نے پرجم سو تر بھاشیہ اپنی اس جو تھری بھاشیہ
کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ نیز اس نے اپنی ایک تصنیف پارا شریہ میں یہ دکھلانے
کی کوشش کی ہے کہ شنگرہ، مادھو اور دوسروں کی تفسیریں باورائمن کے
سونروں کے مطابق نہیں ہیں۔ اس کا کچھ بیان اس کتاب کی جلد چہارم میں
دیا جائے گا نیز اس نے راماچ پرت چلوک۔ رہسیہ تریہ میا نا بھاشیہ اور
چند مارت جو کہ وینیکٹ کی شت دشمنی پر فاضلانہ تفسیر ہے لکھی ہیں۔ بدھشن گرد
نے اپنی تصنیف ویدانت وجے کی ایک تفسیر منگل دیہیکا لکھی ہے۔ اس نے ایک
بہت بڑا رسالہ ویدانت وجے لکھا ہے۔ جو کئی جداگانہ گہراہم متعلق حصوں
پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ گردہ پتی وجے ہے جس میں گرد تک رسائی پانے کے
طریقے بتلائے گئے ہیں۔ اس کا قلمی نسخہ ابھا خاصہ ضخیم ہے۔ اس کے ۲،۴ صفحات

۱۶۶

لے۔ اسے جد۔ اچد۔ ایشور توتورون یا توتوریہ بھی کہا جاتا ہے۔

ہیں۔ اور طرقت مباحثہ اپنشدوں کی اصل عبارات پر مبنی ہیں۔ دوسرے حصے کا نام برہم و دیوا وجے (تلمی نسخے کے صفحات (۲۲۱ پر مشتمل) ہے۔ ان میں اپنشدوں کی اصل عبارات کی بنا پر ثبات کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہ برہم کے معنی ناراین ہیں نہ کہ کوئی اور دیوتا۔ تیسرا حصہ سد و دیوا وجے کے اندر کئی ابواب ہیں اور یہ اپنے انداز میں فلسفیانہ اور مناظرانہ ہے۔ میں نے مابعد کے ایک حصے میں اس کے بڑے بڑے مضامین کو بیان کیا ہے۔ آخری حصے کا نام وجے الاس (۸۵ صفحات کا تلمی نسخہ) ہے۔ اس میں وہ یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کہ اپنشدوں میں صرف ناراین کا ہی ذکر موجود ہے۔ میں حصہ چارم کا سراغ نہیں لگا سکا۔ سدرشن گرو نے اس دیدانت وجے کی تفسیر لکھی ہے۔ یہ سدرشن سدرشنا چادیہ سے مختلف ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب اودیت و دیوا وجے لکھی ہے۔ اس کے تین باب ہیں اور اس کی بنیاد زیادہ تر اپنشدوں کی اصل عبارات پر ہے۔ اس کے تین ابواب پر پچ مستحیانو بھنگ، جیومیٹورائی کیہ بھنگ، اکھنڈا رتھنو بھنگ ہیں۔ نیز اس نے ایک اور منطوم کتاب اپنشد و یسکا لکھی ہے۔ جو مصنف حاضر کو نہیں مل سکی۔ وہ کبھی تو اپنے آپ کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور کبھی اس کے لڑکے پر گیا ندھی کا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ اس وادھولا شری نواس کا مرید تھا جس نے شرت پرکا شکا کی تفسیر لکھا ہے۔

زنک راماج منی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے وہ واسیہ انتار بہ۔ تاناریہ اور پرکال میتی یا کبھہ کون تاناریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شری بھاشیہ کی ایک تفسیر قبول بھا و پرکا شکا لکھی ہے اور ایک شرح نیامے سدھا بھن کی جس کا نام نیامے سدھا بھن ویا کھیا ہے۔ نیز اس نے دروڈ و پند بھاشیہ و شے واکیہ و یسکا راماج سدھانت سار نے چھاند و گیہ اپنشد کی ایک تفسیر چھاند و گیہ اپنشد پرکا شکا اور ایک برہدار نیک اپنشد پرکا شکا پر لکھی ہیں۔ اس نے برہم سوتر کی ایک آزادانہ تفسیر شاریرک شاسترارتھ و یسکا مرقوم کی ہے۔

۱۲۷

آخرینت اپنی کتاب (Catalogus Catalogum) میں کہتا ہے۔

کہ اس نے مندرجہ ذیل کتب (جو مصنف ہذا کو نہیں ملیں) لکھی تھیں اپنشد و اکیہ ورن
اپنشد پر کا شیکا، اپنشد بھاشیہ، دروڈ اپنشد سار رتنا ولی ویاکھیا۔ کٹھہ ولی
اپنشد پر کا شیکا۔ گوشت اپنشد پر کا شیکا، تیرترو اپنشد پر کا شیکا، پرتنو اپنشد
پر کا شیکا، مانڈو کیو اپنشد پر کا شیکا، منڈک اپنشد پر کا شیکا، شوتیا شوترو اپنشد
پر کا شیکا، شرت بھاو پر کا شیکا، گرو بھاو پر کا شیکا۔

رنگ رابانج کے گرو پر کال جی نے جسے کبھہ کون ناتاریہ بھی کہتے ہیں۔
مندرجہ ذیل کتابیں لکھی تھیں دروڈ اپنشد توارتھ پر کا شیکا، ترو پلانڈو ویاکھیا
ترو پلوانی ویاکھیا۔ کائن شرتا مہو ویاکھیا، ادھیکا رسنگرہ ویاکھیا۔
نیز اس نے وجیندر کی تصنیف پر انتو کی ترو دیدیں وجیندر پر اے لکھی تھی۔

مادھو خاندان سے۔ دیورا جا چاریہ کے لڑکے اور نیٹک ناتھ کے
شاگرد شری نواس داس نے نیامے پری شدھی کی تفسیر نیامے سار لکھی تھی۔

اس کے علاوہ ایک اور تفسیر شرت دوشنی ویاکھیا سہسر کرنی رقم کی تھی۔ ہو سکتا ہے
کہ وہ شری نواس داس جس نے دوشٹا دویت سدھانت کیوں کی شرت دوشنی،

ڈریپیش دھکارت، نیامے ودیا وچے، کنتی شد وچار، سیدھی اپامے سدشن،
سار شرت شپینی، اور واداری کلش لکھی تھیں۔ نیامے سار کا مصنف ہی ہو۔

وہ چودھویں صدی کے آخری حصے اور پندرھویں صدی میں گنوا ہے۔ اس
شری نواس کو شری شیل نواس سے جس کی تصانیف کا ذکر جداگانہ فصل میں آیا

ہے۔ تیز کرنا چاہئے۔ شری شیل بھی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے۔
ایک اور شری نواس بھی ہے جس نے ادھیکرن سارارتھ دیکھا لکھی

تھی۔ خاتمہ کتاب کی بعض تعبیرات کی رو سے اسے وادھو لا شری نواس بھی
خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس حالت میں وہ ہا چاریہ کا گرو ہو سکتا ہے۔

۱۔ دیکھو آفرینشت (Catalogus Catalogum) صفحہ ۹-۱۸۸۔

۲۔ ایک اور تفسیر کی رو سے وادھو لاکل ملک کا اہم صفت اس کے گرو سمرنگو چاریہ پر
مائد ہوتا ہے۔ اس شری نواس کو منگا چاریہ شری نواس بھی کہتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک اور شری نواس ہے جو منگا چاریہ عرف رانج داس
دلگو و نڈا چاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے ثرت پر کا شنکا کی تفسیر لکھنے کے علاوہ
یتندرمت دیکھا۔ یاہتی پتی مت و پیکا لکھی تھی۔ مصنف لکھتا ہے کہ شری
ویشنو مت کے بنیادی اصول و عقاید پر یہ مقالہ لکھتے وقت اس نے کثیر التفاد
مقالات قدیمہ سے مواد جمع کیا تھا۔

۱۶۸

یتندرمت دیکھا و س باب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب مختلف مقولوں کو
بیان کرتا ہوا اوراک (پرنیکش) کی تعریف بتلا کر دکھاتا ہے۔ کس طرح
علم کے دیگر ذرائع مثلاً حافظہ شناخت اور عدم اوراک اس تعریف کے اندر شامل
ہیں۔ اس کے بعد یہ مختلف سائل کی تردید کرتا ہوا سرت کہیاتی کے سنبے کو
ثابت کرتا ہے۔ اور اس امر سے انکار کرتا ہوا کہ لفظی معنی سمجھنا بھی ایک قسم کا
اوراک ہی ہے غیر متعین تعلم کی تعریف کی تردید کرتا ہے اور خدا کے متعلق کسی قسم
کے قیاس کے امکان سے منکر ہے۔

دوسرے باب میں مصنف قیاس (انومان) کی تعریف کرتا ہوا اس کی
صحیح کے متعلق قواعد کو شمار کر کے ان کی جماعت بندی کرتا ہے اور نیز ان
مغالطوں کی فہرست پیش کرتا ہے۔ جو ان قواعد کی خلاف ورزی سے پیدا ہو سکتے
ہیں۔ وہ تمثیل (اپمئی) اور ثبوت بذریعہ تفہیم (ارتھاپتی) کو بھی انومان کے
اندر شامل کرتا ہے اور مختلف قسم کے تنازعات کے نام بتلاتا ہے۔

تیسرے باب میں لفظی ثبوت (شبد پرمان) کی تعریف کی گئی ہے۔ ویدوں
کا مستند ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس بات کو دکھلانے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۷۰۔ ایوم دروید بھاشیہ نیامے توہ سدی تریہ شری بھاشیہ، دیپ سار ویدار تھ سنگرہ بھاشیہ وین
شکیت لالا، سدر تھ سنگرہ ثرت پرکا شنکا، توہ تارک پرگیا پریران، پریمیہ سنگرہ نیامے کلش
نیامے سدرشن، مان یا تھاتا پریرنے نیامے سار توہ درن، توہ ترے، سدر تھ سدی
نیامے پریشدھی، نیامے سدھاجن، پدانا بھنگ، توہ ترہ جلوک، توہ ترہ نروپن، توہ ترہ چنڈا
ویدانت دجے چاریہ۔

باب

کے تمام الفاظ کے معنی ناراین ہی ہیں۔
 جو تھاباب دیگر ابواب کی نسبت طویل تر ہے۔ اس میں مصنف
 نیامے روشن کے مقولات مثلاً۔ سامانیہ۔ سہو کے تعلیل ذرات کی
 تردید کرتا ہوا مختلف مقولوں مثلاً ذہن جسم۔ حواس۔ خاک۔ باد۔ آتش۔
 آب و سما (عناصر خمسہ) وغیرہ کے متعلق خود اپنے خیالات ظاہر کرتا ہے۔
 پانچواں باب زمانے پر بحث کرتا ہوا ثابہت کرتا ہے۔ کہ یہ ابدی اور
 ساری کل ہے۔

چھٹا باب اس شدہ ستو کی ابدی اور برترین صفات بیان کرتا ہے۔
 جو ایشور اور جیو دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔

ساتواں باب زیادہ تر فلسفیانہ ہے۔ اس میں اس امر پر مفصل بحث
 کی گئی ہے۔ کہ کس طرح علم عرض بھی ہے اور جوہر بھی۔ تاکہ روح کی صفت اور جوہر
 دونوں ہی ہو سکے۔ یہاں یہ ثابت کرنے کی مساعی کی گئی ہیں کہ تمام ذہنی کوائف
 جن میں جذب بھی شامل ہے۔ علم میں تحلیل ہو سکتے ہیں۔ عبادت اور خود پیر وگی کے
 نظم پر بحث کرتے ہوئے علم عمل اور عبادت کے مسا لک ثلاثہ پر طویل بحث
 کی گئی ہے۔ مصنف دیگر نظامات فلسفہ میں بتلائی ہوئی تدابیر نجات کا بے سود
 ہونا بھی ظاہر کرتا ہے۔

آٹھویں باب میں مصنف نے جیو (روح) اور ایشور (خدا) کی
 صفات مشترکہ کو بیان کرتے ہوئے انفرادی روح کی حقیقی ماہیت پر طویل بحث
 کی ہے اور اس خصوص میں بدھ کی تعلیم کی تردید کی ہے۔ نیز وہ عابدوں کا
 حال بیان کرتا ہوا ان کی دو میں بتلاتا ہے اور نجات یافتہ ارواح کی
 صفات کا ذکر کرتا ہے۔

خواں باب ایشور کی تعریف میں ہے۔ مصنف ثابہت کرتا ہے۔ کہ وہ
 دنیا کی علت فاعلی علت مادی اور علت آلاتی ہے۔ وہ موجدوں کے مثلہ نایا
 کی تردید کرتا ہوا جھگوان کی صورت خمسہ مثلاً و بھو و۔ اوتاروں وغیرہ کو
 بیان کرتا ہے۔

۱۲۹

دسواں باب جوہر کے علاوہ اور دس مقولے مثلاً ستو جس، تفس، بند، سپیش اور رشتہ اتصال وغیرہ کی تعریف کرتا ہے۔

آئذان خاندان سے ایک اور شری نواس گزرا ہے جو نوتو توتو پیر تیران کا مصنف تھا۔ اس نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ناراین کوئی معمولی سامکب لفظ نہیں ہے بلکہ ایک خاص لفظ ہے۔ جو برترین خدا کا نام ظاہر کرتا ہے۔ ایک اور شری نواس بھی گزرا ہے۔ جسے شری نواس راگھو داس اور چند مارت کہتے تھے۔ اس نے ایک کتاب راناچ سداہانت سکرہ لکھی تھی۔

اس شری نواس کو شٹھا کرشن خاندان کے شری نواس سے بھی متیسر گزنا چاہیے جس نے آندتا رتا تمیہ کھنڈن لکھی ہے اور جو مصنف ہذا کو معلوم ہے۔ اس چھوٹے سے رسالے میں اس نے ویدوں کی اصل عبارات کی بنا پر اس امر کی تردید کی ہے۔ کہ نجات کی حالت بھی اپنے اندر اختلافات رکھتی ہے۔

مصنف ہذا کو چندا ور شری نواسوں اور ان کی تصانیف کا بھی علم ہے اور ممکن ہے کہ وہ ہندو معویں اور سولھویں صدی میں گزرے ہیں۔ ان میں سے ایک شری نواس میشر ہے جس نے ایک چھوٹی سی کتاب شری بھاشیہ سارا تھے سکرہ لکھی ہے۔ شری نواس تاتاریہ نے کھمو بھاوپر کا شیکا تصنیف کی ہے۔ شری شیل یوگیندر نے نیاگ شبدارتھ لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ کے پوتے شری شیل راگھو آریہ نے ویدانت کو سچھ کو حوالہ قلم کیا تھا۔ رنگ داس کے لڑکے شری شیل داس نے بدھانت سکرہ کو تصنیف کیا تھا۔ برہم سوتر بھاشیہ دیا کھیا را ایک ابتدائی تفسیر کا مصنف سندراج دیشک ہوا ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے مصنفین غالباً سولھویں، سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں گزرے ہیں۔

شری شیل سی نواس کے لڑکے۔ آنا چاریہ کے پوتے اور آچاریہ وکنت کے شاگرد شری نواس ویکنت نے ایک کتاب ورو دھ ورو تھنی پرا تھنی لکھی ہے۔ اسے دیکا چاریہ کی تصنیف ورو دھ ورو تھنی پرا تھنی جس پر کسی اور فصل میں بحث کی گئی ہے سے تمیز کرنا چاہئے۔ نیز شری نواس شدھی نے برہم گیان تراں لکھ کر

باب

۱۳۲

دھیکرن و چار اور تت کرتو نیا ہے۔ و چار کو قلم کیا ہے۔ اودیت آچاریہ کے لڑکے پرستو ویدانت آچاریہ نے ویدانت کو سبتھ کو نظم میں تحریر کیا ہے۔ پرستو تم نے شری بھاشہ کی تفسیر سبتو دھن نام سے لکھی ہے اور جھگوت سیناپتی مفسر نے شاریرک نیا کے کلا کو رقم کیا تھا۔ پیل پر ویشک نے ایک کتاب تتو بھاسکر لکھی ہے۔ اس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں مایا کے معنی بیان کرتا ہوا ایشور کے سوبھاد (فطرت) کو دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کی بنا پر ظاہر کرتا ہے دوسرے حصے میں رسوم کا بیان ہے۔ رنگ راج جو غالباً سولہویں صدی میں گزرا ہے۔ اودیت ہنشا کا مصنف تھا۔ رنگ ناتھ آچاریہ نے اثنا دس بھید و چار پرشارتھ رتن کر، وادار تھ سنگرہ، کار یا دھیکرن وید اور کار یا دھیکرن تتو کو لکھا تھا۔ یونہی ذکر دو کتابوں کے معنایں کا ذکر اور جگ پر کیا گیا ہے۔ غالباً وہ سولہویں صدی میں گزرا ہے اور وہ جاتا تر مٹی کا ایک شاگرد تھا۔ ایک رامانج جسے ویدانت رامانج کہا جاتا ہے۔ دویہ سورج پر بھاد دیکھا اور میر ویشن شرمونی کا مصنف تھا۔ رامانج داس جھکشو سورج راج چرنار وند شرنانکتی سار کا مصنف تھا۔ اور سہرا مینا شاستری نے ویشو تتو رسمیم لکھا تھا۔ یہ دونوں مصنف غالباً سترہویں صدی یا سولہویں صدی کے آخر میں گزرے ہیں۔

آریہ درو نے رسمیم تریہ سار ویا لکھا جو وینکٹ ناتھ کے رسمیم تریہ سار کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ درو اس نے نیاس و دیا بھوشن کو تصنیف کیا تھا اور وادی کشری شریہ کتب لکھی ہیں اوصیام چننا، تتو ویپ سنگرہ کار کا، تتو دیپ اور بھاشیہ تریہ کار کا۔ یہ چھوٹی چھوٹی کتابیں بہت تھوڑی قدر و قیمت کی ہیں صرف تتو دیپ میں کچھ فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ جو سدشن کی شرت پر کانٹک سے لیے گئے تھے۔ وادھولا نرنگہ کے بیٹے اور وادھولا وادگر کے شاگرد ویرا لکھو داس نے شری بھاشیہ کی ایک شرح تات پر یہ دیکھا کے نام سے لکھی تھی۔ اور ایک تفسیر رتن سارنی نام کی وائسہ ورد کے تتو سار پر رقم کی تھی۔ وینکٹ شتھی نے چار ابواب پر مشتمل ایک ضخیم کتاب سدھانت رتنا ولی لکھی ہے جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شتو نہیں بلکہ ناراین ہی حاکم مطلق اور دنیا کی علت ہے۔

اس میں کئی فرقہ دارانہ عقاید پر بحث کی گئی ہے جو کوئی فلسفیانہ وقت نہیں رکھتے۔ باب ۱۳۳ وہ وینکٹ ناٹھ کا شاگرد اور شٹھا کرشن خاندان کے تاتا چاریہ کا لڑکا تھا۔ تیج رات کے باب میں اس کتاب پر کچھ بحث کی جائے گی۔ وینکٹ داس نے جسے واپچی وینکٹ چاریہ بھی کہتے ہیں اور جو شٹھا کرشن خاندان کے انا چاریہ کا تیسرا لڑکا تھا۔ ویدانت کا یہ کالی کونسلوم صورت میں لکھا تھا۔ وینکٹا چوری نے ایک کتاب بتی پرئی لکھنڈن ترقیم کی تھی۔ ایتانے ویاس نات پر یہ نرنے اور انو ایکنا چاریہ نے ترننا پرشوتو تر، کیسیر ٹھوشن اور شری توتو درن کو تصنیف کیا تھا۔ گوبال نات نے شنت کوئی روشن پری مار۔ گووند چاریہ نے پرمان سا اور مگن ناتھ بتی نے برہم سوتو دیکھا لکھی تھیں۔ دیوناٹھ نے متوتو تر نے، دھرم کریش نے راماچ نوتن ماریکا نیل سنگھ ناتا چاریہ نے نیاس و دیار تھ و چار، رٹھا چاریہ نے شری وس سیدھانت سا، اور رگھوناٹھا چاریہ نے بال ہر سوتی کو تصنیف کیا تھا۔ راکھوا چاریہ نے رومیہ تریہ سار سنگرہ رام ناتھ یوگی نے سدا چار بودھ راماچ نے شکا تیری شنت ڈوشینی اور بھادوچ نسل کے ترو ملا چاریہ نے نوتوتو پٹی بھنگ تصنیف کی تھیں۔

شری نیل شری نواس کے بھائی انا چاریہ نے پیتی رن ماریکا دیو مار کتو کھنڈن سا، مھیا تو کھنڈن، آچاریہ ونشی، آندنا رتیہ کھنڈن لکھی ہیں بولھوں صدی کے اپنا دیکشت نے برہم سوتو پر راماچ کے خیالات کے مطابق بنایا ہے لکھ ماریکا کے نام تفسیر لکھی تھی۔ اسیویں صدی کے انا چاریہ نے کئی کتب لکھی ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں۔

نوتوتو و ٹھوشن۔ شنت کوئی کھنڈن۔ نیامے بھاسکر۔ آچارا لوجن (یوگان کی دوبارہ شادی کے خلاف) شاستر ارمبھ سمہن، ساس واڈوشنا دا، برہم سکتی واڈوشا سترکیہ واڈموش کارتنا دا، ویش پرمان دیو داس، سمون نانا تو سمہن، گیان یا تھار تھیہ واڈ، برہم لکشن واڈ، اکتی اوچیکرن چار، پرتکیا واڈ، اکشر اوچیکرن و چار، شری بھاشیہ بھاوانکر، لگھو سمانا دھکارنیہ واڈ، گرو سمانا دھکارنیہ واڈ، شار برودا، سیدھانت سیدھاچن، ودھی سدھاگر،

سداشن سُرورم، بھیدواوتت کرتو نیاس وچار وشنوتاؤمان نراس۔
 یہ رسالے عام طور پر چھوٹے چھوٹے مقالے ہیں اور چند طویل تر ہیں۔
 نیاٹے بھاسکر اودیت سداشی کی شرح گوڑ پر ہینا ہندی کی تردید ہے جو نیاٹے
 امرت ترنگنی کی تردید میں مکمل لکھی گئی ہے۔ اس میں بارہ مضامین ہیں۔ اور یہ تردیدات
 فاضلہ طرز کی ہونے کے علاوہ بنگال کے اس مدرسہ منطق جدید کے مطابق لکھی
 گئی ہیں۔ جو ایسے مخالفین کی تحدیدات میں عیب جوئی کا عادی تھا۔ اس مصنف
 کی بعض اہم تصانیف کا حوالہ اس کتاب میں متعلقہ مقامات پر دیا گیا ہے۔

متقلیدن لمانج پر آریواروں کا اثر

ہم پیشتر ہی دویہ پر بندھ کی طرف جو تامل زبان میں آریواروں کی
 تصنیف ہے۔ اشارہ دے چکے ہیں۔ اس کتاب نے مدرسہ شری ویشنو کے نام
 معلمین پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ یہ کریش (ترو وکروکیپ پران پلائی) نے نام آریوار کی

۱۔ یہ دویہ پر بندھ چار ہزار ہیں۔ پاؤ گئی آریوار نے ایک کتاب مزل ترو وشناؤی ایک ہزار
 شلوکوں میں لکھی ہے۔ بھووت آریوار نے اڑنڈم ترو وشناؤی ہزار شلوکوں میں۔ بیٹی آریوار نے
 مسنام ترو وشناؤی ہزار شلوکوں میں۔ ترو وشناؤی پران نے نان کم ترو وشناؤی اور ترو چند
 درتم بالترتیب ۹۶ اور ۱۲۰ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ مدھ کوئی آریوار نے کانم شترامبو۔
 ۱۱ شلوکوں میں۔ نام آریوار نے ترو درم ۱۰۰ شلوکوں میں۔ ترو وائیریم پیریا ترو وشناؤی
 ۷۰ شلوکوں میں اور ترو وے موڑی ۱۱۰۲ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ کل شیکر پیر وال نے
 پیر وال ترمولی ۱۰۵ شلوکوں میں پیری آریوار ترو پلاٹڈ اور پیر آریوار ترو موڈی اور ۱۴۴
 شلوکوں میں لکھی ہیں۔ آئل نے ترو پوائی اور پیا ترو موڈی ۱۳۰ اور ۱۳۳ شلوکوں میں۔
 ٹوڈر ٹوڈی پوڈی آریوار نے ترو پلائی ایروچی اور ترو مالائی بالترتیب ۱۰۱ اور ۵۴ شلوکوں میں
 ترو پان آریوار نے اٹناؤی پیران ۱۰ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ ترو مانگیٹی آریوار نے پیریا ترو پلا

سہسرتی کے ایک ہزار تین سو کوں کی چھ ہزار شلو کوں میں تفسیر لکھی ہے۔ پاراشر
بھٹاریہ نے نو ہزار شلو کوں میں تفسیر لکھی ہے۔ کالی جیت (لوکا چاریہ) کے زیردات
ابھیہ پروراج نے چوبیس ہزار شلو کوں میں شرح ترقیم کی ہے۔ کالی جیت کے
شاگرد کرشن پادے نے ایک تفسیر ۳۶۰۰ شلو کوں میں لکھی ہے اور سومیہ جاما
ترمنی نے نام آریوہ کے خیالات کی تشریح کرتے ہوئے بارہ ہزار شلو کوں
لکھے ہیں۔ دویہ پرندھوول پر ابھیہ پروراج کی تفسیر نے کتب مابعد کے بہتری
عقائد سمجھنے میں بعد کے تعلیم کی بہت مدد کی ہے۔ دویہ پرندھوول پر پلائی لوکا چاریہ
کے چھوٹے بھائی سومیہ جاما ترمنی نے جو تفسیر لکھی تھیں۔ وہ سومیہ جاما ترمنی کے
پوتے اور آپدیش رتن مالا کے مصنف ابھیہرام وراچاریہ کے دقت میں ہی نایاب
ہو چکی تھیں۔

اس طرح پر دیکھا جاتا ہے کہ پاپائی سند پر راما یج کا جانشین پر اثر بھٹاریہ
اور اس کے جانشین ویدانتی ماسو جے نا بھیا رہی کہتے ہیں۔ اس کے جانشین
نمبور دی وروراج جسے کالی جیت یا لوکا چاریہ اول کہتے ہیں اور اس کے جانشین پلائی
لوکا چاریہ۔ ان سب نے راما یج کے فلسفے کی تشریح میں اتنی کتب نہیں لکھیں
جتنی کہ سہسرتی اور دویہ پرندھوول میں بتلائی ہوئی جھلکی (عبادت) کی تشریح میں
ترقیم کی ہیں۔ ان کی اکثر کتب تامل زبان میں ہیں۔ ان میں سے صرف چند کا ترجمہ
سنسکرت میں کیا گیا ہے اور کتاب ہذا میں ان مصنفین کی سنسکرت تصانیف کی
طرف (جو زیادہ تر قلمی مسودوں کی صورت میں ہیں) جو کہ مصنف ہذا کو دستیاب
ہوئی ہیں۔ توجہ دی گئی ہے۔ پلائی لوکا چاریہ اور سومیہ جاما ترمنی جسے وادی
کیشری بھی کہتے ہیں۔ دونوں کرشن پاد کے لڑکے تھے۔ لیکن اس سومیہ جاما ترمنی کو

بقیہ حاشیہ منوگرنتھ تمام ۸۰ شلو کوں میں، تروکھرنڈکم ۲۰ شلو کوں میں، تروینڈا نڈکم ۳ شلو کوں
میں، ترو دیلکود ترکھائی ایک شلو کوں میں، شرپا ترو منڈل ۴ شلو کوں میں، پیریا ترو منڈل
۴۸ شلو کوں میں۔ اس طرح سب کے سب شلو کوں چار ہزار ہیں۔ سومیہ جاما ترمنی (غرد)
نے آپدیش رتن مالا میں اور اس کی تمہید میں ایم۔ ٹی۔ نرنگسینگر نے ان کا حوالہ دیا ہے۔

باب ۱۸
 مابعد کے سومیہ جاترمنی سے جسے تینید پر دن آچاریہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت زیادہ ممتاز آدمی تھا۔ تمیز کرنا ضروری ہے۔ پراشر بھاریہ نے غالباً ۱۱۰۰ء سے پہلے پیدا ہو کر ۱۱۶۰ء میں وفات پائی تھی۔ اس کا جانشین ویدانتی مادھویا ناخیار ہوا۔ اس کا جانشین نبووری وروراج یا لوکا چاریہ اول تھا۔ اور اس کی جگہ پلائی لوکا چاریہ نے لی تھی جو دو نیگٹ ناتھ اور شرٹ پرکاشکا چاریہ یا سدرن سوری کا ہم عصر تھا۔ اس کے عہد میں مسلمانوں نے شری رنغم پر حملہ کیا تھا۔ جیسا کہ وینکٹ ناتھ کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ گوپن آریہ نے مسلمانوں کو شری رنغم سے بدر کر کے ۱۲۹۳ء میں رنگ ناتھ کی مورتی کو دوبارہ تھاپن کیا تھا۔ یہ وہی وقت تھا جبکہ سومیہ جاترمنی (خرد) کی پیدائش ہوئی۔ سومیہ جاترمنی کلاں نے جو پلائی لوکا چاریہ کا چھوٹا بھائی تھا اور وادی کشیری بھی کہلاتا تھا اس نے دویہ پر بندھوں پر شرمن لکھیں جن کے نام دیپ پرکاش اور پیارولی چلیئر رسیہ تھے۔ سومیہ جاترمنی خرد جسے وروتمی بھی کہتے ہیں۔ اس کا حوالہ اپنی تصانیف اپدیش رتن مالا تنوتریہ بھاشیہ او شری وچن بھوشن دیا کھیا میں پیش کرتا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ ادھیاتم چٹنامنی جس میں وادھولا شری نواس کو اس کے گرو کے طور پر سراہا گیا ہے۔ سومیہ جاترمنی نے لکھی تھی۔ ہا چاریہ بھی خود کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور اگر سومیہ جاترمنی اور ہا چاریہ ایک ہی گرو کے چیلے تھے۔ تب ہا چاریہ بالضرور جو دھویں صدی میں گزرا ہو گا۔ لیکن اگر سومیہ جاترمنی خرد نے ادھیاتم چٹنامنی لکھی تھی۔ تب ہا چاریہ کو مابعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔

معنف ہذا کو صرف یہ من سنکرت کتب معنفہ پلائی لوکا چاریہ بتیاب ہو سکی ہیں۔ تنوتریہ تنوشیکھر اور شری وچن بھوشن نے تنوتریہ شری دیخونڈھب

۱۔ اس کی دیگر تصانیف میں سے کچھ یہ ہیں۔ مکشو پدی پریشیکھر، نورن الا تھی پر لومپین پر تیران، یاد چچک پدی دویم، ارتھ چچک، سادنگرہ پرند پدی، سنار سامراجیم، شریہ پتی پڈکا پر مم، ارچر آدمی، نویدہ مہندہ، تنوشیکھر کے منہ پر حاشیہ دیکھو۔

۱۳۶ بابا کی تعلیمات کا بہت مفید خلاصہ ہے جس میں اِجت (بے جان وغیرہ ذمی شعور) ارواح اور خدا کی فطرت اور ان کے باہمی تعلقات پر بحث کی گئی ہے۔ وروہی نے ایک نہایت عمدہ تفسیر لکھی ہے۔ تنوشیکھر میں چار ابواب ہیں۔ پہلے باب میں اس امر کے ثبوت میں ویدوں کے حوالہ جات دیے گئے ہیں کہ ناراین سب سے اونچا دیوتا اور موجودات کی علت غائی ہے۔ دوسرے باب میں ویدوں کی شہادت کی روشنی میں آتما کی فطرت کو بیان کیا ہے۔ تیسرے باب میں بھی آتما کے سوروپ (فطرت) کو ہی بیان کیا ہے۔ چوتھے باب میں بتلایا گیا ہے کہ زندگی کا مقصد برترین الیشور کی وہ اطاعت (کینکریہ) ہے جو اس کی محبت سے پیدا (پریتی کارت) ہوا اور اپنی فطرت اور الیشوری فطرت ایزدی خوبصورتی عظمت، طاقت اور برترین فضیلت کا نتیجہ ہو۔ نجات کے متعلق عام تصور میں انسان اپنی ہی ذات اور اپنے ہی مقصد کو مد نظر رکھا کرتا ہے۔ اس لئے یہ نجات اُس مقصد برترین سے کمتر درجے کی چیز ہے جس میں انسان خود کو بھول کر خدا کو ہی اپنا انتہائی مقصد خیال کرتا ہے۔ اس کے بعد لوکا چاریہ دیگر نظامات فلسفہ میں انتہائی مقصد کے مطلق بتلائے ہوئے تصورات کی تردید کرتا ہے۔ وہ برترین مقصد (پرشارتھ) کے اُس تصور کی بھی تردید کرتا ہے جس میں اطاعت کے برترین احساس کے ساتھ کشف و کمال ذات حاصل کیا جاتا ہے۔ بڑی ریشو بدر سے میں اس قسم نجات کو اصطلاحاً کیولیہ کہا جاتا ہے۔ ہمارا انتہائی مقصد دُکھ کا خاتمہ نہیں۔ بلکہ لذت سرور ہے۔ ہمارا آخری مقصد سرور حقیقی ہے۔ اس میں بتلایا گیا ہے کہ مذکورۃ الصد قسم کی نجات میں فرد خود کو تقرب ایزدی میں متحقق کر کے اس کی بدولت برترین سرور تو حاصل کرتا ہے مگر کبھی خدا کے برابر نہیں ہو سکتا۔ قید (بندھ) و حقیقت موجود ہے اور اس کی موقوفی بھی ایک حقیقی شے ہے۔ بندن کا مٹنے کے لئے پریتی (خدا کے آگے خود سپردگی) درکار ہے۔ یہ اطاعت بلا واسطہ (اولوہت) بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ (دیوہت) بھی۔ پہلی صورت میں اطاعت مکمل و مطلق اور یکبارگی ہمیشہ کے لئے ہوا کرتی ہے لے

لے۔ ٹھیک جس طرح متقلدین شکر کی رائے ہے کہ جو نبی ہوا اکیوں کی مدد سے جیو اور برہم

باب

۱۳۷

گر بانو اسطاعت عشق الہی کے ذریعے لگاتار مراقبہ ایزدی کے ساتھ ساتھ ضروری فرائض کی ادائیگی اور منوعات کے ارتکاب سے محترز رہنا ہے۔ صاف طور پر یہ ایک اونٹنے درجہ ہے اور قابل تر لوگ طریق اول پر ہی کامزن ہوا کرتے ہیں۔

پلے لوکا چاریہ کی تصنیف شری دچن بھوشن کے بڑے بڑے مضامین کو اس کی تفسیر اور اس تفسیر پر سومیہ جاتا ترمینی اور گھوتم کی تفاسیر کے تعلق میں ایک جداگانہ باب بیان کیا جائے گا۔ شری دچن بھوشن میں ۴۸ فقرات ہیں جو سوتریہ سے طویل تر مگر عام فلسفیانہ فقرات کی نسبت صغیر تر ہیں۔ لوکا چاریہ نے اپنی دیگر تصانیف مثلاً تنو تریہ اور تنو تھیکھر میں بھی اس طریق بیان کی پیروی کی ہے۔

رامیا جاتا ترمینی یا سومیہ جاتا تارمنی یا پیریا جاتا رتھاکا کی ڈنڈا ترو راوی رو یا پران۔ تاترا تارکا لاکا پلے لوکا چاریہ کا مرید اور کوئی کو لد سرکا جو خود بھی لوکا چاریہ کا مرید تھا۔ پوتا تھا۔ اس نے توادلی کے علاقے میں ۱۳۷۷ء میں جنم لیکر تہتر سال کی عمر میں ۱۴۱۲ء میں وفات پائی تھی۔ اس نے پہلے پہل ترو دوائی موری میں۔ شری شیکیش یا ترو مریائی آریوار کے پاس تربیت پائی تھی۔ اس نے آغاز شباب میں جوظم لکھی ہے۔ اس کا نام تری راج ونشستی ہے۔ یہ نظم رامانج کی تعریف میں لکھی گئی ہے اور رورمنی کی دن چریا میں شامل ہو کر شائع بھی ہو چکی ہے۔ چونکہ وہ رامانج میں گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس لئے اسے یسیندر پران بھی کہتے تھے۔ اس نے رامانج کی مختصر سوانح عمری پر تین ساد تری یا رامانج ہرندا ڈی مصنف ترو ورنکا نمودنار کی ایک شرح بھی لکھی ہے۔ شری شیکیش کے ہاں اپنی تعلیمات کو تکمیل پر پہنچانے کے بعد وہ شری رنگم میں آباد ہو کر دیوتہ پر بندھوں۔ شری دچن بھوشن اور دراوڑی ویدانت کی دیگر کتب کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے لگا۔ دیوتہ

بقیہ حاشیہ مقرر گزشتہ (روح اور ذات) کی وحدت کا علم نمودار ہو جاتا ہے۔ اور کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا۔ اسی طرح یہاں بھی جو ہی فرد خدا کے روبرو تغویض کا ملہ کے ذریعے اس کے ساتھ اپنے رشتے کو جان لیتا ہے اور جب یہ بات ایک بار واقع ہو جاتی ہے۔ تب اور کچھ کرنے کا نہیں رہ جاتا۔ تب خدا کا صرف یہ کام رہ جاتا ہے کہ وہ اپنے عابد کو بالکل ہی اپنا لے۔

پربندھوں اور گیتا بھاشیہ کے مطالعے میں اسے اپنے والد تتراتر سے مدد ملی تھی۔
 نیز اس نے کدابی تروملانی سینار کے یہاں جسے کرشن ویشک بھی کہتے ہیں شری بھاشیہ
 اور شرت پرکاشنکا کا مطالعہ کیا تھا۔ اس نے داد وادری کے انا چاریہ کے ہاں
 جسے دیوراج گرو بھی کہتے ہیں۔ آچاریہ ہردے کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ وہ دنیا
 چھوڑ کر سنیا سی ہو گیا تھا۔ اور شری زنگم کے پوٹھ میں رہنے لگا۔ وہاں اس نے
 دیا کھیان منڈپ بھی تعمیر کیا جہاں سے وہ مذہبی خطبات دیا کرتا تھا۔ وہ درڈری
 ویدانت کا بڑا ماہر تھا۔ اس نے مہی پر وال (جوسنکرت اور تامل کا اختلاط ہے)
 کی طرز پر کئی کتابیں لکھی ہیں سینکڑوں لوگ اس کے متقلد تھے۔ اس کے لڑکے کا
 نام راما نچاریہ اور پوتے کا وشنو پوت تھا۔ اس کے شاگردوں میں سے اٹھ بہت
 مشہور ہوئے ہیں۔ جھٹ ناتھ، شری نواس جی، دیوراج گرو۔ وادھولا درو
 ناراین گرو، پرتی وادی جھینسکر، راما نچ گرو، سوتا کھیا، اور شری وانچال یوگیندر۔
 یہ آٹھوں شاگرد ویدانت کے بڑے معلم تھے۔ اس نے رنگ راج کو بھاشیہ پڑھایا
 تھا۔ جنوبی ہند کے کئی راجا اس کے مرید تھے۔ اس کی تصانیف میں سے سندرجہ ذیل
 قابل توجہ ہیں۔ جی راج ولشتی، گیتا تات پر یہ دیپ جو کہ گیتا کی تفسیر، شری بھاشیہ
 تیسری بولیشد بھاشیہ، پرتو تر نے نیز اس نے رہمیہ تریہ تنوتریہ اور پلے لوکا چاریہ
 کے شری وچن بھوشن اور پلے لوکا چاریہ کے بھائی سومیہ جاتا ترینی کلاں (جسے
 دادی کیشری بھی کہتے ہیں) کی تصنیف آچاریہ ہردے کی تفسیر لکھی ہیں۔ اس کے
 علاوہ پیریا لور تروموری، گیان سار، پریمیہ سار، مصنف دیوراج اور ورام شولائی
 بلانی کی تصنیف سپت گاتھا کی تفسیرات اور تنوتریہ اور شری وچن بھوشن کے
 منقولات پر حواشی دویہ پربندھ کی شرح جسے اڈو کہتے ہیں۔ کئی تامل نظوم مثلاً
 ترو درے موری مرندا ڈی، ارتی پربندھ، ترو ورا دھن کرم کی تفسیرات اور
 کئی سنسکرت نظمیں لکھی ہیں۔ وہ راما نچ کی مانند حیثیت رکھتا تھا۔ اور جنوبی ہند کے
 اکثر معابد میں اس کی مورتی (بت) کی پرستش کی جاتی تھی۔ اس کے متعلق کئی کتابیں

باب

لکھی گئی ہیں مثلاً در ورمی دن جریا، در ورمی تنک، در ورمی کا ویہ۔ در ورمی چمپو، تیندر پرون پر بھا، تیندر پرون بھدر چمپو وغیرہ۔ شری نواس دو یہ بندھ کی مدح سرائی کے بعد اس کی اپدیش رتن الما کی شناختی کرتا ہے۔ اس نے اپنی اپدیش رتن الما میں آریواروں اور آریگوں کے حالات بیان کئے ہیں۔ اس کے پوتے ابھیرام دراجاریہ نے جس کی تصنیف انشادش بھید نرنے کا ذکر اس کتاب میں کیا گیا ہے۔ اسے سنسکرت زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ نیز اس نے ایک اور کتاب نکشتر ماریکا۔ خشھ کوپ کی مدح میں لکھی ہے۔

اگرچہ جناب زرگیننگ کا بیان ہے کہ سویمہ جاتا ترمنی نے شری وچن بھوشن کی ایک تفسیر منی پروال کی طرز پر لکھی تھی۔ لیکن اس تفسیر کا جو قلمی مسودہ مع ایک اور تفسیر کے جوڑ گھونٹنے کی ہے مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکا ہے تقریباً ۵۰ صفحات کی ایک بہت بڑی کتاب سب کی سب سنسکرت زبان میں ہے۔ اس کتاب کی خاص محتویات کو جداگانہ باب میں بیان کیا جائے گا۔



لے مصنف ہذا اپدیش رتن الما کے انگریزی ترجمے کی تہذیب مصنفہ ایم۔ بی۔ زرگیننگ کا مہون منت ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے ہی اسے سویمہ جاتا ترمنی کی تصانیف کے متعلق کچھ اطلاعات ملی ہیں۔

انیسواں باب

فلسفہ یامنا چاریہ

۱۳۹ اگرچہ عہد جدید میں بودھ صائین کو دیشی نظامات کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ برہم سوتروں پر اس کی تفسیر اب نہیں ملتی۔ ہم یامنا کو صرف ایام ما بعد کے دیشی فلسفیوں میں سب سے پہلا کہہ سکتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کئی اور لوگوں مثلاً ٹنک، درمڈ اور بھروچی نے بودھ صائین کی تفسیر کی تعلیمات کے مطابق کتب لکھ کر دیگے۔ نظامات فلسفہ کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ درمڈ نے ایک بھاشہ لکھا اور شرمی و تسانک شرنے اسے اتمام تک پہنچایا تھا۔ یامنا اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ رشی دکلا بھرن نے جسے شٹھ کو پا چاریہ بھی کہتے ہیں بھکتی کے مذہب پر تامل زبان میں ایک مفصل و مکمل رسالہ لکھا تھا۔ لیکن یہ بھی آج کل نہیں ملتا۔ اس لئے زمانہ حال کے دیشی مذہب کی تایخ، علی مقاصد کے لئے، یامنا چاریہ سے جو دسویں صدی کے آخری اور گیارہویں صدی کے ابتدائی حصے میں گذرا ہے۔ شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا چاریہ اُس ہاپورن کا گرو تھا جس سے جلیل القدر رامانج نے دیکشالی تھی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے۔ یامنا نے چار کتابیں

بالکل

لکھی تھیں۔ سدھی تریہ آگم پرامانیہ پریش کرنے اور کاشمیر آگم۔ ان میں سے پہلی دو چھپ چکی ہیں۔

یائنا کے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ

— مہا یوگا —

ہم دیکھ چکے ہیں کہ چار واکوں سے لیکر دیدانتوں تک کئی نظامان فلسفہ وجود میں آئے ہیں اور ہر ایک نظام روح کے بارے میں اپنا نظریہ خاص رکھتا ہے۔ ہم پہلی جلد میں مسئلہ چار واک کی طرف مختصر اشارہ دے آئے ہیں۔ اور ہم نے عام طور پر ان مبانیات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ جو دیگر مذاہب فلسفہ نے چار واک کی تعلیم کے خلاف کیے ہیں۔ چار واک کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ جسم کے علاوہ کوئی اتنا (روح) نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے تو حواس کو ہی روح سمجھ رکھا ہے۔ اور بعض نے من کو ایسا سمجھا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ صرف عناصر اربعہ موجود ہیں اور ان سے زندگی اور شعور نمودار ہوئے ہیں۔ وہ روح سے مراد جسم لیتے تھے۔ اور جسم سے الگ روح کا کوئی جداگانہ وجود نہ مانتے تھے۔ مگر ادبیات چار واک ہندوستان سے منفقود ہو چکی ہیں اور دیو گوتھ میں ان کے حوالہ جات سے پتا لگتا ہے کہ ان کی اصلی کتب سوتروں کی شکل میں ہی ہوں گی۔

۱۴۰

یائنا کا فلسفہ اصول چار واک کے عین خلاف تھا۔ اس لیے ہی مہتر جوگا کہ ہم چار واکوں کے دعاوی کے تعلق میں یائنا کے اصول روح کو بیان کریں۔ یائنا کے اصول کی بنیاد شعور ذات کے تصور پر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ ادراک صاف طور پر موضوع ہونے کی حیثیت سے روح کا اشارہ دیتا ہے۔ یہ ادراک روحانی اس ادراک جسمانی سے بالکل مختلف ہے جس میں ہم کہا کرتے ہیں۔ ”یہ میرا جسم ہے“ یہ ادراک دیگر اشیائے خارجی کے ادراک کی مانند ہے جس میں

ہم کہا کرتے ہیں: ”یہ صراحہ ہے“ یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے۔ جب میں اپنے حواس کو بیرونی
 اشیا کی طرف سے ہٹا کر اپنے آپ پر توجہ مرکوز کرتا ہوں۔ تب بھی اپنے متعلق میرا ”میں“
 کا تصور موجود رہتا ہے اور اس تصور کا میرے ہاتھوں پاؤں یا دیگر اجزائے جسم
 سے ذرا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر جسم کا کوئی عضو بھی میرے ادراک میں موجود نہ ہو۔ تب
 جسم بہ نسبت مجموعی اس کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب میں کہتا ہوں ”میں“
 موٹا ہوں، ”میں“ دبلا ہوں ”تب بھی“ میں ”کا تصور بیرونی موٹے یا دبلے جسم کی طرف
 اشارہ نہیں کرتا۔ بلکہ میرے وجود میں ایک ستری ہستی کی خبر دیتا ہے۔ جس کے ساتھ
 جسم کو غلطی سے غلطو کیا جا رہا ہے۔ ہیں یا در کھنا چاہئے۔ کہ ہم جسم کے متعلق بھی
 اسی طرح ”میں“ میرا جسم ہے“ کہا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مکان کے بارے میں کہا کرتے
 ہیں کہ ”میں مکان ہے“۔ اس بیان میں جسم کو اپنی ذات سے الگ ایک خارجی شے
 خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ ہم جسم کے متعلق یہ بھی کہا
 کرتے ہیں کہ ”میں میں ہوں“ مگر یہ تو ایک لسانی رواج ہے۔ جو اس فرق کو ظاہر
 کرتا ہے۔ بجا لیکہ جس ہستی کا درک ہوا ہے وہ تو وہی کی وہی ہے۔ اس بارے میں
 جو ابھیں محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ ”میں“ کے تصور کا جسم کی طرف
 اشارہ دینا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ روح صراحہ۔ کپڑا وغیرہ خارجی اشیا کی
 مانند کوئی بھی قابل دید صورت یا شکل نہیں رکھتی۔ اس شکل و صورت کے باعث ہی
 تو اشیا ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہیں۔ جو لوگ کافی درجے کی قوت ممیزہ
 نہیں رکھتے۔ وہ بے شکل صورت روح میں کوئی تسلی نہ پا کر اسے جسم کے ساتھ غلط ملط
 کر بیٹھتے ہیں۔ خاص کر جبکہ وہ دیکھتے ہیں۔ کہ روح کی ہر ایک خواہش کے جواب
 میں جسمانی تبدیلی دیکھی جاتی ہے۔ وہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ ہر ایک نے جذبے۔
 خیال یا خواہش کے ذہنی تغیر کے جواب میں جسم کے اندر بھی جسمانی یا
 عضو یا قی تغیر دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے جسم سے الگ کوئی جداگانہ روح نہیں ہے۔
 لیکن اگر ہم عمیق تر معائنہ نفس کے ذریعے یہ دیکھ سکیں کہ ”میں“ سے ہماری مراد
 کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ بطور موضوع اور بطور ”میں“ کے یہ ان تمام
 اشیا سے الگ ہستی ہے جو روح یا ذات نہیں ہیں اور جو یہ اور وہ کے طور پر

بابت

ظاہر کی جاتی ہیں۔ اگر تیس جانتا ہوں شہا تصور جسم کی طرف اشارہ رکھتا تب اس تصور کے اندر جسمانی اعضا ضرور اسی طرح موجود ہوتے۔ جس طرح کہ تمام اور اکائیت خارجیہ میں بیرونی اشیاء اور وہ کے طور پر نمودار ہوا کرتی ہیں۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اس کے معائنہ نفس کے ذریعے میں دیکھتا ہوں کہ آتما (روح) ایک ایسی ہستی ہے جو بذات خود جداگانہ اور آزاد ہے اور دنیا کی باقی تمام اشیاء میری روح کے لئے ہیں۔ میں ہی لذت حاصل کرنے والا ہوں اور ہر ایک دوسری شے میری لذتوں کا معروضہ ہے۔ میں کسی جسم کے لئے نہیں ہوں۔ میں بذات خود ایک مقصد ہوں اور کسی اور شے کا وسیلہ (اپارٹھ) نہیں ہوں۔ تمام اجتماعات و ترتیبات کسی اور کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ جس کی وہ خدمت کرتے ہیں۔ روح نہ تو کسی اجتماع کا نتیجہ ہے اور نہ ہلکی اور کی خدمت کے لئے ہستی رکھتی ہے۔

مزید براں شعور کو جسمانی پیداوار خیال نہیں کیا جاسکتا۔ نہ اس کو نشے کی مانند عناصر اور نہ ہی پیداوار خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ عناصر اربعہ کا اختلاط ہر ایک قسم کی طاقت پیدا نہیں کر سکتا۔ ان معلولات کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے جو کسی علت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب عناصر کے اختلاط سے نشے کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب ان عناصر کے ذرات میں یہ صفت موجود ہوتی ہے۔ نشے کو شعور کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی۔ نہ ہی شعور کسی جسمانی معلول کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور نہ ہی یہ بات خیال میں آسکتی ہے۔ کہ ایسے ذرات موجود ہیں جن کے اندر شعور کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر شعور کیمیائی تغیر کا نتیجہ ہوتا جیسا کہ پان اور چونے کے اختلاط سے لال رنگ نمودار ہو جاتا ہے۔ تب پیدا شدہ شعور بھی ذرات رکھتا اور ہمارا شعور ان ذرات کی میزان کلی ہوتا جیسا کہ ہم ہر ایک مادی کیمیائی تغیر کی حالت میں دیکھا کرتے ہیں۔ جو لال رنگ چونے اور پان کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسی شے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ جس کا ہر ایک ذرہ لال رنگ رکھتا ہے۔ اس لئے اگر شعور جسمانی مواد کی کیمیائی پیداوار ہوتا۔ تب شعور کے ذرات بھی پیدا ہو جاتے اور شعور کے ہر ایک ذرے کے مطابق ہمیں کئی ارواح کا ادراک ہوا کرتا اور شعور اور تجربے میں یکسانیت و انفرادیت نہ پائی جاتی۔

اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ شعور ایک حقیقی طور پر موجود ذات (روح) سے تعلق رکھتا ہے۔ جو ہم سے الگ ہے۔

۱۳۲ شعور جو اس کا نتیجہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک حس سے تعلق رکھتا تو جو چیز ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس کی گئی ہے۔ وہ دوسری حس (مثلاً کان) سے محسوس نہ ہو سکتی۔ اور یہ شعور ہی پیدا نہ ہو سکتا۔ کہ ”میں اسی چیز کو چھو رہا ہوں جسے پہلے دیکھا تھا“۔ اگر تمام حواس مل کر شعور پیدا کرتے۔ تب ہم کسی شے کو بھی ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس نہ کر سکتے۔ نہ ہی ہم کوئی شعور رکھ سکتے اور نہ ہی کسی خاص خاص کے معروض کو اس خاص کے ضائع ہو جانے کے بعد یاد میں لاسکتے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اندھا ہو جاتا۔ تو وہ قطعی طور پر شعور کھو بیٹھتا اور ان چیزوں کو جو اس نے پیشتر آنکھوں سے دیکھی تھیں۔ کبھی یاد نہ کر سکتا۔

نہ ہی اس کو اتنا خیال کہا جاسکتا ہے کیونکہ کن کو بطور جا۔ صرف اس نے تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ ۱۳۱ امر کی توجیہ کرتا ہے۔ کہ جو اس سے جو علم حاصل ہوا رہتا ہے وہ بیک وقت نہیں ہوتا بلکہ ایک کے بعد ایک ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ہم من کو ایک جداگانہ خاصہ خیال کر سکتے ہیں اور اس وجہ سے وہ یکے بعد دیگرے جان سکتا ہے۔ تب عملاً اتنا (روح) کی ہستی ثابت ہو جاتی ہے۔ صرف اتنا فرق رہ جاتا ہے۔ کہ چار واک اُسے من کہتے ہیں، جسے ہم (یا مٹا چاریہ اور اس کے تقلیدین) اتنا کا نام دیتے ہیں۔

مذہب مذہب کے وگیان وادی یہ مانتے تھے۔ کہ جب علم اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ تب وہ اشیاء میں بھی نمودار ہوتا ہے اور اس واسطے علم کو ہی اتنا (روح) ماننا چاہئے۔ ان بو دھ لوگوں کے خلاف یا مٹا چاریہ یہ مانتا تھا۔ کہ اگر علم کا کوئی مستقل محل تسلیم نہ کیا جائے۔ تب شخصی عینیت اور شناخت کے واقعے کو خود بخود نمودار ہونے والے علم کے عارضی حالات کے ذریعے واضح نہیں کر سکتے۔ اگر ہر ایک علم اتنا اور گزر جاتا ہے۔ تب ہم کسی طرح اپنے تجربے حال کو تجربہ ماضی کے ساتھ ایک یا مشابہ خیال کر سکتے ہیں۔ جبکہ علم کے صرف رواں اور نگاتا رہنے والے حالات کے سوا اشخاص کا وجود ہی نہ ہو، چوتھ کوئی پامداری نہیں ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایسا علم بطور پامدار عنصر کے قائم رہتا ہے۔ جس کی بنا پر

۱۹۱

شخصی عینیت اور شناخت کے امر واقعہ کی توجیہ کی جا سکے۔ ہر ایک علم دوسرے علم کی نموداری پر موقوف ہو جانے کے باعث مشابہت کی بنا پر کیسایت کے دھوکے کا بھی کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

شکر کا اصول کہ ایک بے صفت۔ پائدار اور خالص شعور موجود ہے۔
 یا متناجاریہ کی نظر میں کل تجربے کے خلاف ہے۔ چنانچہ شعور ہمیشہ کسی ایک شخص سے تعلق رکھتا ہے اور نمودار ہو کر کچھ دیر قائم رہ کر پھر موقوف ہو جاتا ہے۔ گہری نیند کی حالت میں ہمارا تمام علم موقوف ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے اس بیان سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم بیدار ہو کر کہتے ہیں کہ ہم بہت دیر تک سویا کئے اور کوئی شعور نہ رہا۔ اگر انہ کر ن جسے اودیت وادی "میں" کے تصور کا محل بتلاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں فرق ہو چکا تھا۔ تب جاگنے پر اس تصور کی پیدائش محال تھی کہ "میں دیر تک سویا کیا" کسی شخص نے بھی کسی علم محض کا تجربہ حاصل نہیں کیا علم ضروری کسی ایک شخص کا ہوا کرتا ہے۔ متقلدین شکر کہتے ہیں کہ علم کی نموداری کے معنی اس وقت کے لئے علم کا اشیا کے ساتھ ایک سیل ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شے کے علم کی سچائی اور صحت اس امر پر انحصار رکھتی ہے کہ کسی شے کا علم ہمیشہ اس کی زمانی اور حدود کے تعلق میں ہوا کرتا ہے۔ اور صرف علم یا کسی شے کی اندرونی صفت کے باعث نہیں ہوتا۔ اور یہ کہنا کہ علم ایک پائدار حقیقت ہے۔ کوئی بنیاد نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب کبھی کوئی علم نمودار ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ ہی زمانے میں اور زمانی حدود کے اندر ہی نمودار ہوا کرتا ہے۔ کسی شخص نے بھی ایسے علم کا تجربہ نہیں کیا۔ جو کوئی بھی صورت یا شکل نہ رکھتا ہو۔ جس دو طرح سے ہی علم حاصل ہو سکتا ہے یا تو بطور ادراک کے یا بطور قیاس و نتیجے کے۔ وغیرہ وغیرہ مگر ایسا علم کبھی ممکن نہیں۔ جو مطلقاً بے شکل و صورت۔ لائیز اور بے صفت ہو۔ متقلدین شکر آتما کو شعور محض یا انو بھوتی خیال کرتے ہیں۔ مگر یہ بات صاف ظاہر ہے کہ آتما علم (انوبھوتی) کا فاعل ہے۔ جاننے والا ہے صرف علم یا شعور محض نہیں۔ علاوہ بریں بدھ مذہب کی طرح شکر کی تعلیمات میں شناخت کا سوال حل نہیں ہوتا۔ کیونکہ شناخت اور شخصی تسلسل کے یہ معنی ہیں کہ جاننے والا انہی

۱۴۳

میں بھی اسی طرح سے موجود تھا جیسے کہ اب ہے مثلاً ہم کہا کرتے ہیں کہ میں نے اس کا تجربہ کیا ہے۔ لیکن اگر آتما شعور محض ہو۔ تب کوئی ایسا داندہ نہیں ہو سکتا جو ماضی اور حال دونوں میں موجود ہو۔ اور اس لئے اس تصور کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ میں نے اس کا تجربہ کیا ہے۔ بلکہ اس تصور کو بھی ایک دھوکا کہنا پڑے گا۔ شعور اشیا ہمارے اندر کبھی اس صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ کہ میں شعور ہوں بلکہ اس شکل میں کہ میں اسے جانتا ہوں۔ اگر تمام صورتیں شعور محض کے اوپر غیر ماضی تعینات ہوتیں۔ تب تو خود شعور میں تغیرات وقوع میں آتے۔ اور میں شعور دکھتا ہوں کی بجائے علم کی یہ حالت ہونی مناسب تھی کہ میں شعور ہوں۔ نیز شکر کے منقلد کہتے ہیں کہ علم میں عالم کا تصور ایک تعین موہوم ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تب خود شعور کو بھی ایک دھم کہا جاسکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور محض کوئی فریب نہیں ہے کیونکہ یہ اخیر تک یعنی مرتبہ نجات تک موجود رہتا ہے۔ تب چونکہ حقیقی علم (متوکیان) کا نتیجہ بھی ہے کہ آتما عالم باقی نہیں رہتا۔ اس لئے غیر صحیح علم صحیح علم پر قابل ترجیح ہوگا میں جانتا ہوں کا تصور ثابت کرتا ہے۔ کہ آتما عالم ہے اور عالم سے جو ظہور پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس سے الگ شعور محض کا تجربہ ممکن نہیں۔ میں اس کا تصور عالم کو فوراً جسم۔ حواس۔ من۔ یہاں تک کہ علم سے بھی الگ بتلاتا ہے۔ اس آتما کو ساکشی (مشاہد) بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ اشیا کو براہ راست جانتا ہے۔ شکر کا خیال یہ ہے کہ اہنکار یا بدھی کو جاننے والا خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ پر کرتی کے معلومات ہیں اور بذات خود بے شعور ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں۔ کہ ان رشور محض کی روشنی پر کر اپنے انکاس سے نہیں عالم بناتی ہے۔ کبھی کبھی شکر کے پیرو یہ بھی کہتے ہیں کہ حقیقی شعور یا انداز اور لا تغیر ہے۔ خود ہی اسی سے نمودار ہو کر اسے تعلق سے اس کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کہ آئینہ یا سطح آب سوج کو منعکس کرتے ہیں اور جب اہنکار (انانیت) وغیرہ کے تعینات خواب میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ تب آتما اپنے ذاتی نور و سرور سے روشن ہوتا ہے۔ مگر یہ بات بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر انانیت وغیرہ شعور محض کی بدولت نمودار ہوتے ہیں تب وہ نمودار ہو کر شعور محض کو کس طرح روشن کر سکتے ہیں؟ واقعی یہ بات محض میں

ہی نہیں آسکتی کہ انانیت (اہنکار) کے ذریعے جو شعور محض اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیونکہ یہاں تمام تثلیثیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر ظہور اشیا کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ انھیں ڈھانپنے والی رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں۔ یا ایک لہجہ تاریکی کو دور کرتا ہے، یا ایک آئینہ کسی شے کو منعکس کرتا ہے۔ مگر ان اشیا میں سے کوئی ایک بھی اس امر کے سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتی کہ کس طرح شعور محض انانیت (اہنکار) کے ذریعے اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اور پھر اگر شعور کو اپنے ظہور کے لئے کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بذاتِ خود روشن ہونے کی صفت کھو کر دوسری اشیا کی مانند ہی ہو گا۔ کہا جاتا ہے کہ حصولِ علم و معرفت کے لئے شعور سے جہالت کو نکالنا اور رکنا پڑتا ہے۔ اکیان (عدمِ علم) کو علم کی عدم موجودگی کہہ سکتے ہیں یا وہ لمحہ جبکہ علم نمودار ہونے لگتا ہے۔ لیکن یہ اکیان شعور کے بے پردہ یا رکاوٹ نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے متغلیں شکر کہتے ہیں کہ ایک ناقابلِ تعریف اکیان موجود ہے۔ اسی سلسلے سے دنیا تیار ہوتی ہے مگر یہ سب کچھ لغو ہے۔ جو شے کسی شے کو نظر کرتی ہے وہ اسے اپنے جزو یا ظہور کے طور پر نمودار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ آتما شعور محض نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک خود آکاہ روح ہے۔ جو ہمارے کل تجربے میں نمودار ہوتی ہے بسا اوقات خواب گراں (شبہتی) کو اس امر کی توثیق کے لئے بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ اس حالت میں شعور محض خود کو دیگر تعینات سے بے تعلق صورت میں نمودار کرتا ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ مزید براں جب ہم بیدار ہو کر یہ شبہات دیتے ہیں کہ ”میں کچھ نہ جانتا تھا“ تب بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ خواب گراں میں شعور محض تو غیر موجود تھا۔ مگر انانیت کا موجود رہنا اس امر واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جاگنے پر جو اہنکار خود کو آتما بتلاتا ہے وہ اس بات کی شہادت بھی دیتا ہے کہ اہنکار بطور آتما کے خواب گراں میں موجود تھا۔ اس لئے جو آتما ہمارے اندر بطور انانیت (اہنکار) نمودار ہوتا ہے وہ گہری نیند میں برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس وقت کوئی علم نہیں رکھتا۔ گہری نیند سے بیدار ہو کر ہم محسوس کیا کرتے ہیں کہ ”میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ میں خود سے بھی آکاہ نہ تھا“ متغلیں شکر

اس تجربے کے مدعی ہیں۔ کہ خواب گراں میں کسی قسم کا "یہاں تک کہ خواب گراں کا بھی علم نہیں ہوا کرتا۔ مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ادراک "میں خود کو بھی نہ جانتا تھا۔" ظاہر کرتا ہے۔ کہ بحالت خواب تمام شخصی تعلقات (ایک خاص کتبے سے متعلق ہونا یا ایک خاص کیفیت رکھنا وغیرہ) غیر موجود تھے۔ نہ کہ خود انانیت ہی موجود نہ تھی۔ جب آتما خود آگاہ ہوتا ہے۔ تب ہی "میں" کا تصور ہوتا ہے جیسے میں خود کو جانتا ہوں۔" گہری نیند میں بھی جبکہ دیگر اشیاء غوردار نہیں ہوتیں۔ آتما بصورت انانیت یا "میں" خود آگاہ ہوا کرتا ہے۔ اگر بحالت نجات آتما یا انانیت یا "میں" کا شعور ہی معدوم ہو جاتا ہو۔ تب تو اس حالت میں اور بدھ مذہب کے عدم مطلق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ "میں" یا انانیت کا احساس کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو آتما پر باہر سے عاید کی گئی ہو۔ بلکہ یہ آتما کی اپنی ذات ہے جسے کہ علم بھی انانیت یا "میں" کی صفت کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ "میں اسے جانتا ہوں" تو یہ "میں" ہی تو ہے جس کو علم ہوتا ہے۔ اس طرح علم "میں" کی ایک کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارا کوئی تجربہ بھی اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ "جس" علم محض کی ایک کیفیت ہے۔ ہم کہتے ہیں "میں علم رکھتا ہوں" نہ کہ علم مجھے رکھتا ہے۔ اگر کوئی "میں" موجود نہیں۔ کوئی تجربہ کرنے والا نہیں۔ کوئی موضوع بحالت نجات ہستی نہیں رکھتا۔ تب ایسی نجات کے حصول کے لئے کون کو خواں ہوگا؟ اور اگر نجات کے بعد "میں" معدوم ہو جاتی ہو۔ تب کون اس ناقابل خواہش حالت کے حصول کی خاطر تمام تکالیف اور مذہبی قیود کو گوارا کرے گا؟ اگر "میں" کی موجودگی بھی موقوف ہو جائے تب میں اس حالت نیستی کے حصول کی کیوں پروا رکھوں گا؟ جب "میں" ہی نہیں رہا۔ تب مجھے شعور کس سے کیا عرض ہوگی؟ یہ کہنا کہ "میں" بھی "تم" اور وہ "یا یہ" اور وہ "کی مانند ایک شے ہے اور یہ میں" شعور محض کی بدولت روشن ہوتی ہے۔ تو یہ تو تمام تجربے کے خلاف ایک جملہ سی بات ہے۔ "میں" کسی ظاہر کنندہ کے توسط کے بغیر ہی اب اور دوران نجات میں خود خود ظہور پذیر ہوتی ہے کیونکہ آتما کا ظہور ہمیشہ "میں" کی صورت میں ہی ہوا کرتا ہے اور اگر بحالت نجات آتما ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تو "میں" کے طور پر ہوتا ہے۔ شاستر کا مطالعہ

بالہ

سبھی بتلاتا ہے۔ کہ دام دیو اور سُنو کی مانند نجات یافتہ لوگ خود کو بطور "میں" ہی سوچا کرتے تھے اور جیسا کہ اپنشدوں کی اصل عبارات سے ظاہر ہے خود خدا بھی بطور "میں" اپنی شخصیت کے تصور سے محروم نہیں ہے۔ وہ خود کہتا ہے "میں نے دنیا کو پیدا کیا ہے" "میں" کا خیال اس صورت میں جھوٹا ہے۔ جب یہ جسم یا دیگر علایق ولادت و قدر منزلت وغیرہ کو نظر کرتا ہو یا جبکہ یہ غرور اور لاف زنی کا موجب ہو۔ صرف اسی قسم کے اہنکار کو شاستروں نے باطل کہا ہے۔ مگر جب "میں" کا تصور آتما کو نظر کرتا ہے تب یہ صحیح ترین تصور ہے جو ہم رکھ سکتے ہیں۔

سکھ اور دکھ کے بارے میں چارے تمام احساسات "میں" یا آتما کی صفت کے طور پر نمودار ہو کر رہتے ہیں۔ "میں" خود کو خود پر نظر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ایک غیرادی (اجڑا) ہستی ہے۔ اور یہ دلیل کہ جو محکمہ "میں" کا خیال علم کے ساتھ نمودار ہوتا ہے (سہو بلبھ)۔ اس لئے مصرف علم ہی ہستی رکھتا ہے اور "میں" علم سے جدا گانہ کوئی شے نہیں۔ اس دلیل کو ہی اُلٹے طور پر استعمال کرنے سے رد ہو جاتی ہے کہ صرف "میں" ہستی رکھتی ہے اور علم کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ تمام لوگ اس بات کا تجربہ رکھتے ہیں کہ علم "میں" (عالم) سے الگ بطور معروض محسوس ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ آتما بذات خود روشن ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتا کہ آتما اپنی ماہیت میں ہی علم ہے۔ کیونکہ آتما کا انحصار علم پر نہیں ہے۔ علم تو اس عمل اور کام کا نتیجہ ہے جو حسی تعلقی وغیرہ سے نمودار ہوتا ہے۔ آتما تو "میں" عالم ہے جو آشیا کو جانتا ہے اور اس لئے علم کو رکھنے والا ہے۔ "میں" جاننے والا خود کو براہ راست خود آکاہی کے ذریعے ظاہر کرتا ہے اور اس لئے جن لوگوں نے استدلال کے ذریعے آتما کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ناکامیاب رہے ہیں۔ مثلاً نیائے درشن والے کہا کرتے ہیں کہ آتما کا ہونا اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں علم۔ خواہش۔ سکھ۔ دکھ وغیرہ صفات موجود ہیں اور اگرچہ اس دلیل کی رو سے ہم یہ جان بھی لیں کہ کوئی ایسی شے موجود ہے جس میں یہ صفات موجود ہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ نئے آتما ہی ہے۔ اور جو محکمہ کوئی شے ایسی نہیں ملتی۔ جس میں علم آمادہ وغیرہ پائے جاتے ہوں۔ اس سے

تو یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے۔ کہ علم۔ ارادت وغیرہ صفات ہی نہیں ہیں اور نہ کوئی ایسا قانون ہے جس کی زد سے صفات لازمی طور پر کسی شے میں رہتی ہوں۔ انھیں صرف اصطلاحاً صفات کہا جاتا ہے اور نیا سے کو ماننے والے لوگوں کا انھیں گن خیال کر کے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ صفات لازماً کسی ہستی یا اتما میں لازماً شک طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اپنے حق میں کوئی اور ثبوت نہیں رکھتا۔ ایک خے جو ہر یا روح کو جس کے لئے اور کوئی ثبوت ہی نہیں ہے، صرف اس بنا پر ان لینا کہ صفات کے موجود ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی جوہر چاہئے۔ کسی طرح بھی حق بجانب نہیں ہے۔ مخالفین کا یہ ایک قول ہے کہ گنوں کے لئے ایک ہستی یا جوہر کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ موجود ہوتے ہیں اور علم۔ ارادہ وغیرہ صفات ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ چونکہ ہیں کسی ایسے جوہر کی ہستی کا پتا نہیں لگتا جس میں یہ گن موجود ہوں۔ اس لئے ایک اہم ہستی یا اتما کا ماننا ضروری ہے۔

سائنس کے حامی بھی غلطی کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ بے شعور پر کرکٹی کی تمام حرکات۔ اس پرش کی خاطر ہیں جس کے لئے وہ کام کر رہی ہے۔ اس پر یہ اعتراض مایہ ہوتا ہے۔ کہ اگرچہ ایسی ہستینوں کی موجودگی کا تیس کیا جاسکتا ہے جن کے لئے پر کرکٹی کام کر رہی ہے۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی کہ وہ ہستیاں ایسی اشیاء یا چیزوں کے مجموعے میں نہیں جن کے ٹکڑاں کوئی دوسرے وجود ہوں یا پرش ایسے ہی شعور پاک ہوں جیسا کہ انھیں فرض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مزید براں صرف وہی شے اشیاء یا حوادث کے بعض اجتماعات کا مقصد ہو سکتی ہے۔ جو ان سے کسی طور پر مستفید یا متحرک یا متاثر ہوتی ہو۔ لیکن پرش تو ماحول اور فاعل شعور ہونے کے سبب کسی طرح پر کرکٹی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے انھیں کس طرح وہ متاثر خیالی کیا جاسکتا ہے۔ جن کے لئے پر کرکٹی کام کرتی ہے؟ صرف پرش کو اس امر کا دھوکہ ہونا کہ وہ متاثر یا مستفید ہو رہا ہے۔ ایک ایسی حقیقت نہیں ہے جس کے لئے پر کرکٹی کی حرکات کے مقاصد پورے ہو سکیں۔ علاوہ بریں یہ نام نہاد اثرات یا دھوکے بھی تو پر کرکٹی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ پرش سے۔ کیونکہ پرشوں پر جو شعور مفعول ہیں۔ گنوں کے تعینات کا ذرا بھی اثر نہیں ہو سکتا۔ سائنس

۱۲۷

کی رُو سے۔ تمام نفسی تغیرات بدھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بدھی بے شعور ہونے کے باعث دھوکے، خطا اور غلطی کا شکار نہیں ہو سکتی۔ نیز اس امر کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ کہ بدھی پر پریش کا عکس پڑتا ہے۔ کیونکہ پریش کوئی مرئی حقیقت نہیں ہے۔ ہمیشہ مرئی شے کا عکس پڑا کرتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ فی الحقیقت کوئی انعکاس نہیں ہوتا۔ بلکہ بدھی پریش کی مانند ہو جاتی ہے۔ تو ایسا ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اگر بدھی بھی پریش کی مانند لا صفیت ہو سکتی ہو۔ تب تو تمام نفسی حالات کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے کہ بدھی پریش کی مانند شعور محض نہیں ہوتی۔ بلکہ پریش کی مانند خود ہی فہیم ہے۔ تو یہ بات بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ سانچہ کی بدھی پریش فہیم محض ہے فہیم نہیں ہے۔ فلسفہ سانچہ میں جاننے والی فہیم ہستی کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں ہے اور یہیں اس کی شکل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ تمام صفاتی تغیرات کا مقصد پریش ہونے سے صرف یہ مراد ہے۔ کہ اگرچہ پریش کے اندر کسی تبدیلی یا قلب ہیئت کا امکان نہیں ہے۔ مگر وہ صرف اپنی موجودیت سے ہی صفات کو حرکت میں لا کر ان کے تغیرات کا اسی طرح ہی مقصد بن جاتا ہے۔ جس طرح راجا کے لئے تمام ریاست کام کرتی اور لڑتی ہے۔ لیکن چونکہ پریش ان صفات اور ان کے تغیرات سے غیر متاثر رہ کر صرف ان کا ناظر ہی رہتا ہے۔ اس لئے یہ توجیہ غلط ہے۔ کیونکہ راجا اپنی رعایا سے واقعی طور پر متغیہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن پریش میں تو صرف دیکھنا ہے۔ اسے دیکھنے والا یا ناظر نہیں کہہ سکتے۔

آتما کی ماہیت جیسی کہ ہم نے بیان کی ہے۔ ایفندوں سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آتما "میں" کے تصور میں براہ راست روشن ہوتا ہے اور غم۔ درد۔ الفت۔ بے دردی صرف اس کے حالات ہیں۔ جو اس کے بلکہ "میں" روشن ہونے پر روشن ہوا کرتے ہیں۔ یہ آتما جیسا کہ کمارل کا خیال تھا۔ حواس یا سہ سے نہیں جانا جاسکتا۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما سہ کے ذریعے جانا جاسکتا ہے تو کب؟ یہ ٹھیک اس آتما میں تو جانا نہیں جاسکتا۔ جبکہ ہیں کسی شے کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت آتما اور اشیا کے تصورات جو بیک وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح پر نمودار نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں سے ایک (آتما) تو

۱۲۸

جانتے اور معین کرنے والا ہے۔ اور دوسرے (معروضات) معلوم اور متعین ہیں۔
 اور اگر کرتا اور معروضات کا علم مختلف لمحات میں بطور جداگانہ اعمال ہوا کرتا ہے۔
 تب یہ بات ناقابل فہم ہوگی۔ کہ ان کے درمیان بطور عالم و معلوم کے تعلق کیونکہ
 قائم ہو گیا۔ اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ جو آتما ہماری خود آگاہی میں دائما روشن ہو رہا ہے
 وہ حواس اور من کے ذریعے بھی جانا جا سکتا ہے۔ کمال کی رائے میں علم ایک نئی
 پیدائش ہے اور جب بعض نئی اعمال کی بدولت ہمارے اندر علم یا گیان کی تحریک
 پیدا ہوتی ہے۔ تب آتما کے تعلق میں اشیا کی نموداری (گیان یا براکھید) وقوع میں
 آتی ہے اور اس نموداری سے گیان کر یا یعنی علمی تحریک کا پتا لگتا ہے اور من کے
 ذریعے آتما اس علم کا عالم جانا جاتا ہے۔ مگر یہ تپاس کہ آتما بذات خود آگاہ نہیں۔
 بلکہ باہر سے علم حاصل ہونے پر خود آگاہ ہوتا ہے۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ جب
 کوئی شخص ایسی شے کا علم حاصل کرتا ہے۔ جسے وہ پہلے نہ جانتا تھا۔ تو وہ کبھی اپنے
 اندر اس فہم کا اختلاف نہیں دیکھتا اس کے علاوہ چونکہ تعلیم براہ راست آتما کو روشن
 نہیں کرتی۔ اس لیے اس امر میں شبہ ہو سکتا ہے۔ کہ آتما اشیا کا علم رکھتا بھی ہے یا نہیں۔
 اور اس صورت میں تمام شعوری تجربے میں آتما کبھی اس طرح براہ راست روشن نہ ہو سکتا
 جیسا کہ دیکھا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ آتما کا علم شعور معروضی کی بدولت ہوا کرتا ہے۔ خود بخود اور
 براہ راست نہیں۔ مگر یہ بات معقول نہیں ہے۔ کیونکہ جو شعور معروضی بیرونی اشیا کی خبر
 دیتا ہے۔ وہ کس طرح شعور ذات پیدا کر سکتا ہے؟ اس خیال کے مطابق تو علم کی
 موجودیت کو ثابت کرنا بھی مشکل ہو گا۔ کیونکہ خود بخود روشن نہ ہونے کی بجائے اسے
 کوئی اور شے درکار ہوگی جو اسے روشن کرے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ خود بخود نمودار
 ہوتی ہے۔ تب تو اسے تمام اشخاص پر ہمیشہ کے لئے روشن ماننا پڑے گا۔ کہا جا سکتا
 ہے کہ اگرچہ علم بذات خود روشن ہے۔ لیکن یہ صرف اس شخص کے تعلق میں روشن ہو سکتا ہے۔
 جس میں یہ نمودار ہوتا ہے۔ نہ کہ تمام اشخاص کے تعلق میں۔ اگر یہ بات ہو۔ تو دراصل
 اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ علم ہمیشہ اور صرف کسی نہ کسی جاننے والے شخص کے تعلق میں
 ہی نمودار ہوتا ہے اور اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ علم کو اپنی ہستی کے لئے

۱۹۸

کسی شخص کا تعلق درکار نہیں ہے۔ بلکہ صرف کسی معروض اور موضوع کے تعلق میں اپنی مثال
 تنویر کے لئے اس تعلق کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بات کوئی ثبوت نہیں رکھتی۔ ہم
 اسے مان لیتے۔ اگر ہم کوئی بھی ایسی مثال ملتی جس میں معروض و موضوع کے تعلق مخصوصہ
 کے بغیر بھی شعور محض یا علم محض تجربے میں آتے۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے۔ کہ شعور
 کو اس کی خود بخود نمودار ہونے والی صفات سے الگ نہیں کر سکتے۔ تب بھی کہا جاسکتا
 ہے کہ شعور کبھی اس شخص۔ موضوع یا عالم سے الگ نہیں پایا گیا۔ جو اسے رکھتا ہے۔ شعور
 کی بے شمار حالتوں کے ساتھ خود بخود نمودار ہونے والی طاقت کو منسوب کرنے
 کی بجائے کیا یہ کہنا بہتر نہ ہوگا۔ کہ شعور کی خود اظہاری اس خود آگاہ فاعل سے نمودار
 ہوتی ہے جو کل شعوری تجربے کا موضوع اور اس کو متعین کرنے والا ہے۔ اور اگر
 حالات شعوری میں قوت خود اظہاری کی موجودیت مان بھی لی جائے۔ تب اس
 امر کی توجہ یہ ناگن ہوگی۔ کہ اس وجہ سے آتما کس طرح خود آگاہ ہو گیا۔ ہاں اگر یہ
 مان لیا جائے۔ کہ آتما جو کل تجربے کو جاننے والا ہے۔ خود نموداری کی طاقت
 رکھتا ہے۔ تب شعوری تجربات کی خود اظہاری باسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ آتما
 کل تجربات کا ادراک کرنے والا ہے۔ تمام اشیاء اپنی نموداری کے لئے ایک اور شے
 چاہتی ہیں جو ان کے زمرے سے باہر ہے۔ لیکن چونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے۔
 جس پر آتما اپنے شعور کے لئے انحصار رکھتا ہو۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما
 خود بخود نمودار ہونے والی ایک فہم مہتی ہے چنانچہ صراحہ کو خود اظہاری کے لئے
 دوسری صراحہ درکار نہیں ہوتی بلکہ روشنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو بالکل جداگانہ جماعت
 سے تعلق رکھتی ہے۔ اور روشنی کو بھی اپنی یا صراحہ کی نموداری کے لئے دوسری روشنی درکار
 نہیں ہوا کرتی۔ البتہ وہ حواس کی محتاج ہوتی ہے اور حواس اپنی قوتوں کے اظہار
 کے لئے خود شعور پر انحصار رکھتے ہیں۔ شعور بھائے خود آتما کا محتاج ہے۔ آتما میں
 موجود ہوئے بغیر اس کی نموداری کا امکان نہیں ہے۔ اگر آتما کسی اور شے پر منحصر نہیں ہے۔
 اور اس لئے اس کی خود اظہاری کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔

۱۵۰

پس ہم شعوری حالات کو آتما کے حالات کہہ سکتے ہیں۔ جو مختلف اشیاء کے تعلق
 میں نہیں اس یا اس شعور کے طور پر نمودار کرتا ہے اور اس لئے اس یا اس شے کا علم

شعور کے حالات مختلف کے سوا کچھ نہیں ہے اور خود شعور آتما کی ایک خاصیت ہے۔
 اگر شعور آتما کا لاینفک اور ذاتی خاصہ ہوتا۔ تب کسی نہ کسی جہیں آتما کے
 بے شعور ہونے کا بھی تجربہ ہوا کرتا۔ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق
 رکھتی ہے کہ اس کے بغیر کبھی کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ تب تو اسے اس شے کی
 لاینفک اور ذاتی خاصیت ہی ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کی تعین
 غیر درست ہے اس وجہ سے کہ ہم جسم کے تعلق میں ہی خود آکاہی رکھتے نہیں۔ حالانکہ
 جسم آتما کی لازمی علامت مخصوصہ نہیں ہے۔ بلکہ میں یا میں جانتا ہوں آتما
 کی خود آکاہی جسم کے ساتھ کوئی ضروری تعلق نہیں رکھتی۔ نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ
 اگر شعور آتما کی ذاتی اور لاینفک علامت مخصوصہ ہوتا۔ تب گہری نیند اور غشی میں
 حالت بے شعوری کی توجیہ ناممکن تھی۔ کیونکہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا۔
 کہ ان ام نہاد لا شعور حالات کے اندر جاننے والی ذات کوئی شعور نہیں رکھتی۔ ہم
 گہری نیند سے بیدار ہو کر اپنی بے خبری کی شہادت اس لئے دیتے ہیں کہ ہمیں اس
 حالت کے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ پس بیداری میں ان حالات لا شعوری کا احساس
 اس لئے ہوا کرتا ہے کہ ہم ان حالتوں کے متعلق کوئی یادداشت نہیں رکھتے۔
 یاد اسی حالت میں ممکن ہوا کرتی ہے۔ جب بعض اشیا کا ادراک کیا جاتا ہے اور شعور
 کے معروضات کا یہ اقسام ذہن میں اس طرح مرسم ہو جاتا ہے کہ ان کی مدد سے
 ہم ان اشیا کو دوبارہ یاد کر سکتے ہیں۔ گہری نیند میں اشیا کا کوئی ادراک نہیں ہوتا
 اور نہ ہی ذہن میں کوئی اقسام باقی رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان حالتوں کے
 متعلق کچھ بھی یاد نہیں کر سکتے۔ ان حالات میں آتما اپنی خود آکاہی کی صفت مخصوصہ
 کے ساتھ برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس حالت میں کسی اور شے کی خبر نہیں رکھتا۔
 صرف خود آکاہی و غیرہ آلات ذہنی پر کوئی نقش مرسم نہیں کرتی۔ کیونکہ اس
 حالت میں یہ سب کے سب مٹل ہوتے ہیں اور یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں
 آسکتی ہے۔ کہ آتما کے اوپر کوئی نقش مرسم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر اس قسم کے
 نقوش و اثرات آتما کے اوپر پیدا ہو کر جمع ہوتے چلے جاتے۔ تب تو آتما کے
 کسی نجات پانے کا امکان ہی نہ رہتا۔ نیز حافظے کی یہ ایک خاصیت ہے کہ

باب

جب کوئی ادراک وقوع میں آکر گنگا تار جاری نہیں رہتا تب اس تجربے کی یاد اس قسم کے
ماثل اور اکات کے تعلق سے ہی ممکن ہوتی ہے۔ مگر خود آگاہ آتما کا سد اکساں حال
ہے اور اس لئے اس کی یاد ممکن نہیں۔ یہ امر واقعہ کہ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر محسوس
کرتے ہیں کہ ہم بڑے مزے سے سوئے تھے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ گہری نیند میں واقعی
طہور پر شعور مسرت موجود تھا۔ یہ صرف جسم کا ایک عکسری احساس ہے۔ جو اس گہری نیند
سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نیند میں خوشی کا تجربہ کیا جاتا
ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ میں وہی ہوں جو کل تھا۔ تو اس وقت ہم آتما کو یاد نہیں
کرتے بلکہ اس خاص تلازم زمانی کو یاد کرتے ہیں۔ جو حافظہ کا مافیہ بنتا ہے۔

ہمیں اشیا کا ادراک اس وقت ہوا کرتا ہے جبکہ شعور کسی حاسہ کے ذریعے
مادی اشیا کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ آتما دائماً شعور ذات سے
بہرہ ور ہے۔ مگر صرف اسی حالت میں ہیں خاص ادراک حاصل ہوتا ہے۔ کہ جب
آتما کی یہ آگاہی کسی کسی حاسہ کے ذریعے کسی بیرونی شے سے متلازم ہو کر تعلق پیدا
کرتی ہے۔ آتما ساری کل نہیں بلکہ اپنے قد و قامت میں ذرہ کی مانند ہے۔ جب یہ کسی
خاص حاسہ کے تعلق میں آتا ہے۔ ہمیں اسی قسم کا احساس ہوا کرتا ہے۔ اسی سے یہ بات
واضح ہوتی ہے کہ ایک ہی وقت میں دو ادراکات نہیں ہو سکتے۔ اور جہاں ایک وقتی
معلوم ہوتی ہے وہاں اتنی مسرت کے ساتھ احساسات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ کہ بغیر
کا پتہ ہی نہیں لگتا۔ اگر آتما ساری کل ہوتا۔ تو ہم بیک وقت جگہ اشیا کا علم رکھتے
کیونکہ آتما تمام اشیا کے ساتھ بار بٹ ہوتا۔ پس اس طرح ثابت ہوتا ہے۔ کہ آتما
کی ذاتی صفت شعور ہے۔ شعور یا علم اس کے اندر کسی پیدا نہیں ہوتے۔ مگر جب
روکا دھیں دور ہوئے پر آتما اشیا و موضوعات کے تعلق میں آتا ہے۔ تب ان اشیا
کا شعور نمودار ہو جاتا ہے۔

۱۵۲

خدا اور کائنات

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اہل میانسائیشور کی ہستی کے قابل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی

کے خلاف ان کی دلائل کو یا متنا کے نظریہ خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔
 کہ عظیم کل ایشور کا وجود نہیں مانا جا سکتا۔ کیونکہ یہ دعوے اپنا ثبوت نہیں رکھتا۔
 اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں۔ کیونکہ کس طرح اس کے عظیم کل مو 2
 کا اوراک ہو سکتا ہے بہ یقیناً یہ اوراک معمولی آلاتِ علمیہ کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں سکتا
 کیونکہ ہمارا معمولی اوراک ماضی اور حال کی تمام اشیاء کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی
 وہ ہماری جسمی حدود سے بچاؤ کر سکتا ہے۔ نیز ایشور کے عظیم کل ہوئے کا جو علم
 یوگیوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ وہ ماننے کے لائق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر ممکن
 ہے کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گزشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس
 کی حدود سے پرے محسوس کر سکے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ انتہ کرن (حواسِ باطنی)
 میں یہ قابلیت موجود ہے۔ کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل
 کر سکتا ہے۔ تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے۔ کہ توجہ کے
 عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے۔ لیکن
 کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کر سکتا کہ وہ آٹھ سے
 سن سکے یا حواس کے بغیر اشیاء کا اوراک کر سکے۔ اس لئے عظیم کل نعمات سے
 بے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے عظیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا۔ جس کو
 ایشور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے۔
 کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (تہیو) نہیں ہے۔
 جو اس کے ساتھ تعلقی رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔
 اہل نیائے کہتے ہیں کہ دنیا ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے۔ اور اس لئے یہ ایک نتیجہ
 یا معلول ہے اور درجہ تمام نتائج کی مانند ایک ایسے فہیم شخص کی بخرا کی کا محتاج
 ہے جو دنیا کے کل اجزاء کا علم رکھتا ہو۔ مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ہم
 یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجزاء اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے
 کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اورشٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے
 اعمال ہم سب میں پائے جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں
 ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایشور کی

بال

مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے۔ دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پرہیزوں - دریاؤں اور زمینوں وغیرہ کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جا سکتی۔

یا مانا نیائے کا طریقہ استعمال کرتا ہوا دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا پانا ہے۔ ۱۰۔ ایک ایسے ہمیشہ بریں کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہ راست علم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پل سبکدستی پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لاتا ہے۔ وہ کوئی جسم نہیں رکھتا۔ مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک ایسا شخص ہے جو بے حد علم اور طاقت سے ہمہ ور ہے۔ ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مرتب و منظم نہ کر سکتا۔

شکر کے تقلیدین کا خیال ہے کہ اپنشدوں کی تعلیم ہے کہ برہم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ صرف برہم ہی موجود ہے اور دنیا جھوٹ ہے۔ مگر اپنشدوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے۔ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب اپنشد میں لکھا جاتا ہے کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں۔ سب کا سب برہم ہی ہے اور دنیا کی واحد علت مادی ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور ملامت برہم ہی اس کی حقیقت واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ شام میں نہیں رکھتا۔ اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا اتھنا سکون اور دھارا پاتی ہے۔ اس سے آگ - ہوا - مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قدیمیتوں کو حاصل کیا ہے

اُداس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذاتِ خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا۔ اور چونکہ برہم کا علم (گمیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے۔ اسے بھی باطل مان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویدانت کی منطقی بحث جو اُدراکِ اختلاف کو ایک دھم باطل بتلاتی ہے۔ ہمارے لئے بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارا تجربہ بتلا رہا ہے کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے یہ بھی دیکھ پاتے ہیں کہ کنول نیلے رنگ کا ہے۔ پس تعلیماتِ اپنشد کے مطابق دنیا اور افراد کو ایثار کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں۔ جو کل ظہوراتِ عالم اور تمام افرادِ انسانی کی شخصیت کو اٹواتا ہوا صرف ہی کچھ بتلانے پر نفلان ہو رہتا ہے۔ کہ افراد کا شعور خالص برہم کے شعور خالص کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص۔ جاذبِ کل۔ لامعات ہستی نہیں کہ مقلدین شکر بتلاتے ہیں۔ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے۔ سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے انفرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا۔ تب ہمیشہ کے لئے بہرے نمودار ہوا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ شعور بیک وقت سست (وجود)۔ چت (شعور) اور آند (سرور) ہے۔ اور اگر ان جداگانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شکر کے اس مسئلہ وحدت وجود کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ آئی مگرگی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں کہ سست۔ چت۔ آند تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں۔ تب یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکہ ہو سکتے ہیں؟ ہم بھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں۔ پس ہم جس طرح بھی تعلیماتِ شکر کی جانچ پڑتال کریں۔ ہم انھیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طبع پر فائز مندی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گونا گوں دنیا صرف ایک دہی نمودار ہیں۔ بلکہ

باج

ہمارے اپنے عواس سے ثابت حقیقی وجود رکھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یا منہا کا آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور فنا و مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں۔ یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارت بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں۔ کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیائے کی تعلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پرانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیائے کے نقطہ خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنا نظریہ نیائے کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا۔ جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو نظم و ضبط تسلیم کر لیا گیا۔ اور اسے مل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک جم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں۔ یا منہا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ بھی ہے۔ کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے۔ عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یا منہا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں نکالتا۔ وہ حقیقت عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر قانع رہتا ہے۔ کہ ظہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ متعبدین شکرائے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے۔ کہ وہ اہل نیائے کی مانند ذرات لایعجزی کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام ترسریو یعنی وہ ذرہ خاک ہے جو کسی بھری یا سورخ سے داخل ہونے والی گرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گونا گوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ نکالتا ہے۔ کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے اس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تذایر کے متعلق بھی خاموش ہے۔ جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ مالیت نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

یا منہا نے اپنے آگم پرانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ

۱۵۵

پنج راتر نگلکنا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے۔ کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔
ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر دشنوبا و اسدیو کی تعریف
کی گئی ہے۔ مگر ویدک بھی شیو لوگوں کے پاشو پیت منتری کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح
بمخاطب استناد پاشو پیت منتر بھی پنج راتر نگلکنا کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

خدا کے متعلق رامانج و نیکٹ ناتھ اور لوکا چاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ اور وہ
بذات خود تمام کائنات سے پرے ہے۔ لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو
دنیا اور اس کے تمام حالات و حدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور طبعی
اس کی طاقت ہیں۔ وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں
نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے کہ اس خیال کی
رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا۔ جو تمام حدود و قیود اور اس طاقت
سے پرے ہو۔ جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے
اس طاقت کے ساتھ متلازم کیا جاتا ہے۔ تب اس پر عالم حوادث کے تمام تقابلیں
لازمی طور پر عاید ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا
جائے۔ تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل ہوتی
ہی مان لیں۔ تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جاسکتی۔ کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک
دنیوی قلب ماہیت پاتا ہے۔

۱۵۶

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً دو پرکاش ہے اور جو ادیل عمر میں
رامانج کا علم تھا) کی یہ رائے تھی۔ کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہیت کر کے
بصورت عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ
اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں متغلب ہو گیا ہے۔ تب تو اس پر دنیا کی تمام

بال

کائنات اور تھائیں مایہ جوں گے۔ اور اگر چہ یہ کہہ دیا جائے۔ کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورتِ عالم اختیار کرنے کے باعث اس کی تمام کائنات اپنے اوپر لیتا ہے۔ تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف و ناپاک ہے۔ اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعے رفع و دفع کر کے ایشور کھلانے کا سہتی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے راج کا یہ خیال ہے کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ کہ اس کی ذات میں۔ اس طرح ایشور اپنی ذاتِ اقدس میں ہمیشہ عمل کائنات سے پاک اور پتھرین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہرِ حوادث سے جو اس کے جسم سے تعلق ہیں ہمیشہ بے لون رہتا ہے۔ اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے۔ وہ سانچہ کے تن گن کی طرح نہیں ہے۔ بلکہ خالص پرکرتی یا اصلی قوتِ عظمیٰ ہے۔ جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے۔ ان صفات کو مستور جس اور جس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ پرکرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پرکرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے۔ تب فنائے عالم (پرے) ہو جاتی ہے جس میں ایشور عظمیٰ حالت میں موجود رہتا ہوا پرکرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے۔ پرکرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے۔ تب دنیا وجود میں آتی ہے۔ پرکرتی تن ماترا (غاصرِ لطیف) اور ہٹکار (انانیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ سانچہ کی تعلیم کے مطابق گندوں کی ترکیبوں کے نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ انہیں پرکرتی کے وہ مختلف مداح خیال کر سکتے ہیں۔ جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفاتِ مخصوصہ ظاہر کرتی ہے۔ یہاں گن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ پرکرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے۔ موجودہ حالتِ عالم بھی پرکرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے۔ جس میں وہ ان صفات کو حاصل کر چکی ہے۔ جو عالمِ حوادث میں دلچسپی جاتی ہیں۔ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں کہ یا منائے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی

۱۵۴

ہستی ثابت کی ہے۔ لیکن راماچ کی رائے میں ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی تذکرہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلومات ہی مان لیا جائے۔ تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحیوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ سائنمیک کے طریقہ کے مطابق ایشوری ہستی سے انکار بھی کہا جاسکتا ہے اور یہ بات بھی تصور کی جاسکتی ہے کہ لوگوں کے لہروں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گتوں کے اجتماع سے پیدا ہو گئی۔ اس طرح ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی مذکرہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں۔ راماچ کی رائے میں ایشوری ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اس کی ہستی کو شاسنروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں۔ نیائے اور یوگ نے ایشور کو صرف نیت کارن (علت آتی) مانا ہے۔ مگر راماچ کی رائے میں ایشور کل مکان و زمان میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہی نہیں کہتی کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستی واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ بالکل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنی راماچ بھائی کے دوسرے سوت پر سدرشن آچاریہ کی تفسیر شری پرکاشنک کے مطابق یہ نہیں کہ کوئی بھی ایسا پائ نہیں ہے جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جاسکے۔ درد نارین اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ ایشور کے ساری کل ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے۔ ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر بھی اسے ساری کل خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس ایشور صرف نیت کارن ہی نہیں بلکہ آیادان کارن (علت مادی) بھی ہے۔ وینکٹ یا تفصیل ثابت کر تلہے کہ سب سے اونچے ایشور کا نام ناراین ہے۔ اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام کشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے۔ اور اس کے ابدی جو اس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسیدو کے تین روپ ہیں سکرشن۔ پردیمن۔ انی کوٹھ۔ پینچ واکر کے

لے۔ راماچ بھاشیہ تیسرا سوتزد بھو۔

لے۔ وینکٹ ناتھ کا نیائے سدرہاچن دیکھو۔

باب

۱۵۸

اس مسئلہ ویوہ پر لوک آچار یہ کے متوتر یہ پر ورور کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔
 سنکشن۔ پرومین اورانی روہ۔ یہ تینوں واسدیو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی
 ہیں جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح۔ من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔
 وہ صورت مل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پر کرتی (مادہ) ایک دوسرے
 سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے۔ جسے سنکشن کہتے ہیں۔ اور جب
 یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پر ان کے من (من) کے ظہر پر وقوع پذیر اور جھراں ہو کر اثر کرنا
 انہیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے۔ تب وہ ایشور کے روپ پر دین سے متلازم ہوتا ہے
 انی روہ ایشور کا وہ روپ ہے جس کے ذریعے بیرونی دنیا پیدا ہو کر با ترتیب برقی ہے
 اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری سامی اور بھجات تکمیل پاتے ہیں۔
 یہ تینوں روپ جدا گانہ ایشور نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر تصور کئے گئے
 ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے۔ وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے
 الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسدیو کی طاقت کے مظاہر ہیں اور اس نے
 و بھا و کھلاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے مظاہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں
 دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً دیاس۔ ارجن وغیرہ میں۔ لوکا چار یہ ایشور کے متعلق مزید تشریح
 کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے۔ بلکہ علیم کل ابدی
 اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں۔
 اور نہ کسی کی مانند ہیں۔ کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آسکتے۔
 وہ ہم سب کو عمل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو
 پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم۔ ضعفا کو طاقت گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دکھیوں پر
 رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدارتہ محبت
 رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی۔ مکاروں کے لئے خلوص اور بددلوں کے لئے
 نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جلا رہنا برداشت
 نہیں کر سکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں۔ انہیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔
 جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے۔ تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی
 تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت

ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہے اور ہمیں اپنی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف باریانہ طور پر از خود سیلا کر رہا ہے۔ اور جس طرح پیدائش میں۔ اسی طرح قیام اور فنا میں بھی اس کی سیلا ہو رہی ہے اس کی خود بخود بازی (سیلا) ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق۔ یہ سب کچھ اس نے اپنے سے اور اپنے اندر پیدا کر رکھا ہے۔

رامانج اور وینکٹ کے مطابق ونشا ویت کا مسئلہ

۱۵۹

دیگر نظامات کے خلاف ارواح کی جداگانہ خود آگاہ ہستیوں کے متعلق یا سنا چار یہ نے جو تعلیم دی ہے۔ اس کے بارے میں ہم مسئلہ روح کی فصل میں کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ یا سنا کی رائے میں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ روح ذاتی قد و قامت رکھتی ہے۔ ورو۔ وشنو متر اور وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق روح کی عالم ٹھہوری حالت میں اس کا علم پھیلا اور سکھاتا ہے اور سمالیت نجات یہ برترین ٹھہور یا کر تمام دنیا میں ساری ہوتا ہے۔ اور اس کے پھیلنے اور سکھانے کے موجب اس کے گرم (اعمال) ہوتے ہیں۔ گرم کو اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ اپنی تعینیت ویدانت دیپ میں رامانج چراغ کی شعلہ کی مثال پیش کر کے جسم کے مختلف حصوں میں ٹھہور سلم کی تشریح کرتا ہے۔ حالانکہ ذاتی روح چراغ کی مانند جسم کے ایک جزو مخصوص میں ہی رہتی ہے۔ رامانج کہتا ہے۔ کہ ایشور روح کو اپنی مرضی کے مطابق مل کرنے کی اجازت ویدتیلے۔ انفرادی ارواح کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی حاصل کرتی ہیں۔ تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ خود آگاہ رو میں اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوا کرتی ہے اور ان کی راہ میں ایشور حائل نہیں ہوتا۔ ایشور ہمیشہ ہی انفرادی ارواح کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے

کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح کا نظریہ شیت الہی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں۔ اس کے بارے میں مشیت ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضا کو حرکت دے سکتا ہوں اس لئے کہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ اس قانون عام کے علاوہ کہ ایشور تمام اعمال کا موجد ہے۔ خاص ہر بانی اور خاص ناراضگی کی مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاصی محبت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے حق میں زیادہ ہر بان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کرتا ہے۔ جس کے لئے وہ باسانی اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں۔ ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے۔ جو انہیں اس سے دور ہی دور لے جایا کرتی ہیں۔ ایشور ہم سب کے اندر بطور قابض القلوب (انتر یامی) بننا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس قابض القلوب کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات علم اور ساعی میں آزاد ہے ارادہ۔ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیں ایشور کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ نیز اس نے اس امر کا بندوبست کر رکھا ہے۔ کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے اور انجام کار ہمارے اعمال نیک و بد کے مطابق ان کے نیک و بد بدل بھی دیا کرتا ہے۔ اس طرح ہمارے اوپر ایشور کا قابو ہماری آزادی ارادے میں فرق نہیں لاتا۔ چنانچہ اس کی خاص ہر بانی کے یہی ہی معنی ہیں۔ کہ وہ عابد کی اپنے ساتھ خواہش وصال کو ہی پورا کرتا ہے۔ اور اس کی ناراضگی بھی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ پیکر گناہگار کی اپنی خواہش کو پورا کرتا ہو اللہ لذات دنیوی کی طرف مائل کر کے خود سے دور تر کر دیتا ہے۔ آتما کو بس اوقات گیان (شعور) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شعور کی صورت میں

۱۔ توتریہ پروہد کا بھاشیہ دیکھو۔

۲۔ راج بھاشیہ ۱۱۔ ۳۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

۳۔ راج بھاشیہ ۱۱۔ ۳۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

نود کو ظاہر کرتا ہے اور حواس کی راہ سے انبیاء کے تعلق میں اگر انہیں روشن کرتا ہے۔
تمام ارواح الیشور میں قیام رکھتی ہیں۔ لامخ توارولج کو جسم ایزدی بتلاتا ہے لیکن لوکا چایرہ
اور ورو را س سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیرونی اشیا ارواح کی خاطر
ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح ارواح بھی الیشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں اور جس طرح
انسان وہ مقصد ہے جس کے لئے لذات خارجی ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح انسان
بھی صرف اس لئے وجود میں آیا ہے کہ وہ الیشور کی حکومت اور تائید کا معروض ہو۔
اور روح اگرچہ بذات خود پاک ہے۔ مگر وہ مادہ (اجت) کے تعلق میں
آکر جہالت، اور دنیوی خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ اور دیا یا جہالت کے
معنی یہاں علم کی کمی ہے۔ خواص کا بیجا استعمال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت
یا اور دیا جو بہت سی دنیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کی موجب ہے۔ مادے کے
سامنے ارواح کے تلامذہ سے پیدا ہوتی ہے اور جب تعلق کٹ جاتا ہے۔ تب
آتما جہالت سے آزاد ہو کر نجات پاتا ہے۔

رامانج اپنی تصنیف وایدانت سنگرہ میں کہتا ہے۔ کہ الیشور کسی شخص کو علاقہ
دنیوی سے اس وقت نجات بخشتا ہے۔ جب وہ شاستروں سے گردوں (اساتذہ) کی
ہدایات کے مطابق علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود غلطی۔ ریاضت۔
ظہارت۔ عفو۔ خلوص۔ فیاضی۔ انسا (کسی کو ضرر نہ پہنچانے) کی مشق کرتا ہو انعام
لازمی اور رسمی فرائض ادا کرتا ہے۔ ممنوعات سے مجتنب رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو
کلی طور پر بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گاتا اور گاتا را س کی یاد میں
رہتا۔ اس کی پرستش کرتا اور گاتا را س کا نام چنتا ہے اور جس نے اس کی رحمت
سے اپنی روح کی کل تاریکی کو دور کر دیا ہے۔ لازمی اور رسمی فرائض عامہ کی ادائیگی
تمام اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعے حاصل علم حقیقی
ضروری شرائط نجات ہیں۔ اور جب انسان اس طرح پرہو میں استعداد پیدا کر لیتا ہے۔

باب

تب ہی وہ ایشور کے آگے برترین خود سپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعے جملہ قیود و بنیوی سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ راج کی رائے میں مہکتی کے معنی لگتا تو فکر ذات ایزدی ہیں۔ اس کے بغیر صرف علم نہیں نجات نہیں دے سکتا مہکتی (عشق ایزدی) کی علامت خاص یہ ہے کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ اور آخر میں راج کی رائے کے مطابق مہکتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے کہ جو اپنے سب سے بڑھ کر پیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

وینکٹ ناٹھ کہتا ہے کہ ضروری فرایض کی ادائیگی انسان کو تحصیل علم حقیقی کے لائق بناتی ہے اور حصول علم حقیقی انسان کو مہکتی (عبادت) کے قابل بناتا ہے جب انسان تحصیل علم کے لائق ہو جائے۔ تب وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ وینکٹ ناٹھ کی رائے میں مہکتی صرف علم نہیں ہے بلکہ قابل پرستش ذات میں خوشی کا احساس (پریتی) ہے۔ سادھجیہ مہکتی یا وہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مہکتی کا نتیجہ ہے۔ اس سادھجیہ مہکتی میں روح انسانی ایشور کی صفاتِ علم کل و سرور وغیرہ میں شریک ہوتی ہے مگر روح انسانی صفاتِ ایزدی میں کلید حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کو پیدا کرنے اور قابو میں رکھنے یا ارواح انسانی کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں۔ انسانی ارواح صرف اس کے علم و سرور میں حصہ دار ہو کر اس کی مانند ہی تعلیم کل اور سرور ہو سکتی ہیں۔ اس حالتِ نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پرستش خدمت گزار (سیوا) میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمتِ ایزدی میں ذرا بھی دلکھ نہیں ہے۔ جب انسان اپنی تمام خود نمائی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اس کی خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایسا خادم خیال کرتا ہے جس کا کام صرف اس کی سیوا (خدمت) کرنا ہے تو وہ ایشاش اور خوشی کی حالت میں رہتا ہے۔ مزید براں وینکٹ ناٹھ اس حالتِ نجات اور کیولیہ میں تیز کرتا ہوا۔ تھلا ہے کہ اسی حالتِ نجات میں انسان ایشور کو سب سے بلند ترین سوچتا ہوا اس تفکر کی بدولت بے انداز خوشی حاصل کرتا ہے مگر دوسری قسم کی کیولیہ میں وہ خود کو برہم جان کر کیولیہ حاصل کرتا ہے۔ اس حالت میں جہالت اور دنیا کے ساتھ رشتہ

ٹوٹ جانے پر انسان وحدت حاصل کرتا ہے۔ مگر یہ حالت قابلِ طلب نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں وہ بے انداز خوشی نہیں پائی جاتی۔ جو دیشو نجات دیتی ہے۔ رائج کی حالت کو نجات کہنا ہے۔ جو انسان کو ساری اودیا (جہالت) سے بھٹکا کر حاصل کرنے پر نصیب ہوتی ہے۔ اور جس میں پر ماتما اور اس کے ساتھ انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ رائج اس کئی کو کئی سے تیز کرتا ہے۔ جس میں انسان تمام کرموں (اعمال) سے آزاد ہو کر خود میں خود کو یا لیتا ہے۔ یہ حالت اسے الیشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو ہی بترین حقیقت خیال کرتا ہے ایک اونٹ درجے کی نجات ہے۔ اور اسی موقع پر یہ کہنا ہے محل نہ ہو گا کہ وینکٹ ناتھ نے بھکٹی کو جذبہ مسرت اور کئی کو الیشوری سیوا (خدمت) بتلا کر بھکٹی اور انسانی مقصود و بترین کئی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا ہے۔

اچت یا ابتدائی مادہ پر کرتی اور اس کے تغیرات

مادے کی ماہیت بیان کرتے ہوئے وینکٹ ناتھ نیاے ویشیشک کے نظریہ سالمات کی تردید کرتا ہے۔ مادے کا صغیر ترین جز وہ ہے جو کسی سورخ یا بھری میں سے داخل ہونے والے کربوں میں ہوا کے اندر حلق دکھائی دیا کرتا ہے۔ ان نجات سے بھی بڑھ کر لطیف ذرات جنھیں دوی انگ یا پرماتو کہہ سکتے ہیں۔ اپنے لئے کوئی ثبوت نہیں رکھتے کیونکہ وہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ انھیں پھولوں کے اس ناقابل دید زہرے (بلدو فلاسفوف) سے تشبیہ نہیں کی جکتی ہوا میں اڑتے ہوئے اسے خوشبو دار بناتے ہیں۔ کیونکہ یہ ذرات سونگے جاتے ہیں۔ مگر پرماتو تو ان ذرات لطیف کا نام ہے جو کوئی بھی قابل احساس خاصیت نہیں رکھتے۔ استدلال بھی ان کی ہستی کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ جب ذرات کو تقسیم کر کے پھر پھر تقسیم کیا جائے۔ تو آخر اس تقسیم کی ایک حد آجائے گی جس سے پرے عمل تقسیم ناممکن ہو گا۔ اور ان ذرات کو پرماتو

باب

کہا جائے۔ تو ایسا کرنا نامکن ہوگا۔ کیونکہ نیاے اور ویشیشک کے پرامانو نے صرف
 صغیر ترین ہیں بلکہ بلوہ اپنی صفت مخصوصہ کے ایک خاص قسم کا معیار (پاریمانڈلیہ)
 رکھتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ اگر صغیر ترین ہونا ہی معیار ہو تب تو
 ترسریو (ہوامیں اڑتے ہوئے خاکی ذرات) کا ماننا ہی کافی ہوگا۔ اس کے علاوہ
 پرامانو داد (نظریہ سالمات) پر اور بھی کئی اعتراضات ہیں۔ جیسے کہ شکر آچاریہ نے
 بیان کئے ہیں شکر کے خیال میں ذرات لایتجزی نہ تو ایک دوسرے سے چھو سکتے ہیں
 اور نہ باہم مل کر جمع ہو سکتے ہیں۔ اور پرامانو کا پاریمانڈلیہ معیار دوی اٹمک میں
 مختلف قسم کا معیار پیدا نہیں کر سکے گا اور نہ ہی دوی اٹمک ترسریو میں ایک نئی قسم کا
 معیار پیدا کر سکیں گے۔ یہ دنیا پرامانوؤں یا ترسریوؤں کا اجتماع متصور نہیں ہو سکتی
 اس لئے مستور جس اور جس کی صفات ثلاثہ رکھنے والی پرکرتی کو بلوہ ابتدائی مادے
 کے ماننا پڑتا ہے۔ اس کی وہ حالت جو اہنکار (انانیت) سے پہلے اور پرکرتی کی حالت
 کے فوراً بعد ہوتی ہے جس میں کسی خاص گن یا صفت کا ظہور نہیں ہونا نہایت کہلاتی ہے۔
 ہست کے بعد کی اور جو اس سے پہلے کی حالت کا نام اہنکار ہے۔ یہ ہست اور
 اہنکار سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق موضوعی حالتیں نہیں بلکہ پرکرتی کے دیکھے بعد چکرے
 کا ثنائی مدارج ہیں۔ پرکرتی ابتدائی اور کائناتی مادے کا نام ہے۔ اہنکار میں قسم
 کا ہے۔ سا توک۔ راجس۔ تاس۔ جو اس عناصر سے پیدا نہیں ہوئے مگر قبل ویشیشک
 خیال کرتے ہیں۔ بلکہ آنکھ۔ کان۔ ناک وغیرہ کے تلامذہ سے فعلی اور وتونی قولے
 ظاہر کرتے ہیں۔ سن کی حالتوں کو ہی پھیل اور ارادے وغیرہ کے نام دیے جاتے ہیں۔
 لوکا چاریہ پرکرتی کی تین اقسام بیان کرتا ہے (۱) وہ جو سنتو کے پاکیزہ ترین
 خواص رکھتی ہوئی ایشود کے دسام کا مسالافنی ہے (۲) جو مستور و جس اور جس
 کی معمولی صفات رکھتی ہوئی اس چاری دنیا کو بناتی ہے (۳) اور ایشود کی بازی گاہ
 ہے۔ اسے پرکرتی اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام تغیرات پیدا کرتی ہے۔ اور
 او دیا اس لئے کہ ہر قسم کے علم حقیقی کی متفاد ہے۔ اور مایا اس لئے کہ یہ کل مخلوقات
 قنوع کی علت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ گن پرکرتی کی صفات ہیں۔
 سانکھیہ کے مطابق حقائق ہیں۔ پرکرتی میں متضاد صفات کی نموداری پر

پیدائش عالم وقوع میں آتی ہے۔ تن ماترا مادے کی وہ حالتیں ہیں جن میں ابتدائی باطن صفات مخصوصہ کا اب تک ظہور نہیں ہوا۔ بعض نے تن ماترا کی پیدائش کی ترتیب کو یون۔ بیان کیا ہے۔ پہلے بھوتادی۔ اس سے شدتن ماترا جس سے آکاش (خلا) کا ظہور ہوتا ہے۔ آکاش سے سپرشن تن ماترا (تمونج بالقوۃ) اور اس سے ہوا کی پیدائش ہوتی ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا (روشنی بالقوت) کا ظہور ہوا کہ اس سے آگنی (آتش) نمودار ہوتی ہے۔ آگنی سے رس تن ماترا (ذائغہ بالقوۃ) کی پیدائش ہونے پر آب کا ظہور ہوتا ہے۔ آب سے گندھ تن ماترا (بالقوۃ) کا ظہور ہو کر اس سے مٹی پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق عناصر کے متعلق اور قیاسات بھی پیش کئے گئے ہیں مگر ہم انہیں یہاں چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ بہت قدر قیمت نہیں رکھتے۔ درود کہتا ہے۔ زمانہ کیا ہے ستوں کے گن کو چھوڑ کر پر کرتی ہی ہے۔ لیکن وینکٹ ناٹھ زمانے کو الینور کی فطرت میں موجود اور اس کے ظہور مخصوصہ کی ایک صورت بتلاتا ہے۔ مکان (وک) آکاش سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کا کام اشیا کو گنجائش دینا ہے مگر آکاش صرف خلا اور بے یمن ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ایک مثبت حقیقت ہے۔ پس اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ پر کرتی کا غیر متعین مادہ اپنی سہکانہ صفات کے ساتھ مختلف مدارج میں سے گزرتا ہوا بالآخر دنیا کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو لوگوں کے بھلے اور برے اعمال اور ان کی قسمت (اورنٹ) کے مطابق سکھ اور دکھ پیدا کرتی ہے۔ اور وینٹ (تقدیر) کی طاقت کوئی بدلہ دینا نہ ہوتی نہیں کہتی بلکہ الینور کی خوشی اور ناراضگی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کے مطابق کام کرتی ہے۔



بیسواں باب

رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ

حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط اس کے متعلق شکر اور رامانج کے تصور آپ
 شکر کہتا ہے کہ برہم اس شعور محض (چن ماترم) کے طور پر جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح
 کی صورت نہیں رکھتا، انتہائی حقیقت (پر براتم) ہے اور عالم و معلوم اور مسلم کی
 صورتیں نوع کے جملہ اختلافات اس میں مفروض اور باطل ہیں۔ اس کی رائے میں جموں میں
 اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دور ہو جایا کرتی ہے اور یہ دھوکا
 اس نقص (دوش) کے باعث ہوتا ہے۔ جو حقیقت کی اصلی فطرت کو چھپا کر اشکال
 گوناگوں ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جسمی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے۔ جہالت یا لاعلمی
 (او دیایا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست اور
 یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہم کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ صح ہے۔ کہ
 ہم اپنے معمولی تجربے میں اختلاف اور کثرت کو دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور
 ناقص ہے کیونکہ بے خطا و بیدار ایک ہی حقیقت بتلا کر اسے برہم کہتے ہیں اور اگرچہ
 دیدول کے دوسرے حصے ہیں ویدک فرامیش کی ادائیکلی کی تعلیم ویکو کثرت کی موجودگی

کو ثابت کرتے ہیں مگر وہ اصل عبارات جو صرف برہمہ کو حقیقت واحد بتلاتی ہیں مستند
 تر ہیں۔ کیونکہ ان کا اشارہ انتہائی حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے
 امکانات صرف لہورات عالم کے تعلق میں درست ہیں اور وہ بھی اُس وقت تک
 جبکہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اور پھر ویدک عبارات برہم کو حقیقت (ستیہ)
 شعور محض (گیان) اور غیر محدود (انت) بتلاتے ہیں یہ کوئی صفات نہیں ہیں
 جن کا تعلق برہمہ سے ہو بلکہ محضوں کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لا صفات
 لا اختلاف اور لا تغیر حقیقت برہم کی طرف ہی اشارہ کرتے ہیں۔

رامانج مذکورۃ الصدر بیان کی تردید کرتا ہوا سب سے پہلے انتہائی حقیقت
 کے بالکل لا صفات (نرویش) ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ جو لوگ
 کہتے ہیں کہ حقیقت لا صفات (نرگن) ہو سکتی ہے۔ وہ دراصل کوئی ثبوت نہیں
 رکھتے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دار و مدار کسی نہ کسی صفت کی قبولیت پر ہوا کرتا ہے۔
 بے صفت ہونا پتھر ہے میں اس لئے نہیں آسکتا۔ کیونکہ کسی نہ کسی صفت خاص کو ماننے
 بغیر تجربہ ممکن نہیں۔ جب میں تجربے کو میرا تجربہ کہتا ہوں۔ تب وہ لازمی طور پر مشروط
 و محدود ہو جاتا ہے۔ اور اگر تجربہ ثابت کرنا چاہو۔ کہ اپنا تجربہ جو اپنی ماہیت میں
 ۱۶۶ فی الحقیقت مشروط و محدود ہے۔ وہ صفت سے خالی ہے۔ تب اس غرض کے لئے
 بھی تمہیں اس کے اندر کوئی ایسی صفت خاص تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اسے
 خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہی کوشش ہی تمہارے دعوے کی تردید کر دے گی۔
 کیونکہ وہ صفت خاص ہی اسے مشروط و محدود بنا دے گی۔ بشعور بذات خود
 روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات
 ثابت کی جاسکتی ہے۔ کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں
 ہوا کرتا اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ برہم حقیقت شعور محض اور غیر محدود ہے۔ تو اس کے
 معنی یہی ہیں کہ یہ برہم کی صفات خصوصہ ہیں اور یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ یہ صفات کوئی
 خصوصیت ظاہر نہیں کرتیں۔ وید کسی خالی از صفات (نرگن) حقیقت کی موجودگی
 کی شہادت نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہیں۔ جن میں ایک ترتیب
 و تعلق کے ساتھ مترتب کیا گیا ہے۔ اور ہر ایک لفظ ایک کل ہے جس میں اصل لفظ

اور لاحقہ دونوں شامل ہیں اور اس واسطے کوئی ایسے معنی نہیں دے سکتے جن کا اشارہ کسی لاصفت شے کی طرف ہو۔ اور اگر کسی شہادت پر غور کیا جائے۔ تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ کہ تمام متعین ادراک (سوی کلب پر تنکیش) ایک ہستی کو اس کی صفات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غیر متعین (نرو کلب پر تنکیش) بھی کوئی نہ کوئی صفت مخصوصہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا غیر متعین ہونا بھی کسی صفت مخصوصہ کی انہی ظاہر کرتا ہے اور کوئی بھی ایسا ادراک ممکن نہیں جو صفات مخصوصہ کے ظہور کے لحاظ سے مطلقاً منفی ہو۔ تمام تجربات اسی ایک بیان میں شامل ہیں کہ ”یہ ایسا ہے“ اور اس لئے ان میں صفات مخصوصہ کی موجودیت ثابت ہوتی ہے۔ جب کسی چیز کا پہلے پہل تجربہ ہوتا ہے۔ تب اس کی صفات مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے اور جب اسے دوبارہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔ تب پیشتر دیکھی ہوئی صفات مخصوصہ ذہن کے سامنے آجاتی ہیں اور ان صفات کے باہمی مقابلے کے ذریعے علامات مخصوصہ کو ابھی طرح جان لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام ادراک متعین ہے۔ یا اس ادراک غیر متعین سے مختلف ہے۔ جو پہلی دفعہ اس چیز کو دیکھنے پر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں جماعتی یا صفات عامہ کی نموداری پائی جاتی ہے مگر اس کے معنی نہیں ہیں۔ کہ غیر متعین ادراک میں بعض صفات مخصوصہ کا ادراک ہوتا ہی نہیں۔ (اتناج (انومان) ہمیشہ ادراک (پر تنکیش) پر مبنی ہوا کرتا ہے اور اس لئے وہ جس شے کو بھی ثابت کرتا ہے وہ لازمی طور پر کچھ صفات مخصوصہ رکھتی ہے اس لئے پر تنکیش۔ انومان بشد۔ ان سہ گانہ وسائل علم میں سے کوئی بھی ایسی حقیقت کی خبر نہیں دیتا جو صفات مخصوصہ سے معرا ہو۔

تفکر اور اس کے تقلیدین کہتے ہیں کہ پر تنکیش پرمان (ادراک) صرف ہستی محض کی خبر دیتا ہے (سن۔ ماتر۔ گراہی)۔ لیکن یہ بات کبھی درست نہیں۔ کیونکہ ادراک میں جماعتی صفات مخصوصہ پائی جاتی ہیں اور اس لئے لازمی طور پر اس میں اختلاف کا تصور موجود ہوتا ہے۔ بلکہ ادراک کے لمحہ خاص میں ہی یہ چیز کی اُن تمام صفات مخصوصہ کو جان لیتا ہے جو اسے دوسری اشیاء تیز کرتی ہیں۔ اگر ادراک (پر تنکیش) صرف ہستی محض کی خبر دینے والا ہوتا۔ تب ہم کیونکر کہہ سکتے کہ ”یہ ہر ہی ہے“ ”یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے“ اور اگر ادراک میں اختلاف مخصوصہ کا علم نہیں ہوتا۔ تب ہم

گھوڑے کے ضرورت مند ہو کر محسوس پر ہی کیوں نہیں قانع ہو رہتے بلکہ رشتی محض کا وہ سب کے سب یکساں ہی نہیں اور کہا جاتا ہے کہ ادراک میں صرف رشتی محض کا ہی علم ہوتا ہے۔ تب تو حافظہ بھی ایک شے کو دوسری شے سے تمیز نہ کر لیتا۔ اور کسی ایک شے کا جاننا ہی باقی کل اشیا کے جاننے کے برابر ہو گا۔ اگر ایک تعلیم اور دوسری تعلیم کے درمیان کوئی امتیازی فرق مان لیا جائے۔ تب یہی بات ہی ادراک کے بے صفات ہونے کی ترویج کے لئے کافی ہوگی۔ علاوہ برین حواس صرف اپنی اپنی خصوصیات کا ہی ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً آنکھ صرف رنگ کو دیکھتی ہے۔ کان صرف آواز کو سنتا ہے۔ قس علی ہذا۔ وہ صرف عدم اختلاف کا ادراک نہیں پاتے۔ مزید برآں برہم کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ رشتی محض ہے۔ اور جب اس رشتی پاک کو ہر ایک حس محسوس کرتی ہے۔ تب اس کے تو یہ معنی ہوں گے کہ برہم حواس کے ذریعے جانا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہوتو برہم بھی دیگر محسوسات کی مانند تغیر پذیر اور فانی ٹھہرے گا۔ مگر اس بات کو ماننے کے لئے کوئی بھی تیار نہ ہو گا۔ اس لئے ماننا پر طمانہ ہے۔ کہ ادراک اختلاف کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ عدم اختلاف کو۔

پھر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ صراحی وغیرہ کا تجربہ اختلاف مکان و زمان کے ساتھ ساتھ بدلا کرتا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ایک صراحی ہے۔ وہاں کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے اور پھر کسی اور وقت یہاں ایک کھیلونا ہے اور وہاں ایک گھوڑا ہے۔ اور ہم تمام مکان و زمان میں حقیقت واحد کا کتنا تجربہ نہیں پاتے اس لئے یہ تمام اشیا مبھوتی اور باطل ہیں۔ مگر ایسا کیوں؟ اس امر میں تناقض ہی کہاں ہے۔ کہ دو چیزیں مختلف اوقات پر ایک ہی جگہ موجود ہوں یا دو چیزیں ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر موجود ہوں۔ اس لئے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن اشیا کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ باطل ہیں اور اپنی ماہیت میں صرف رشتی محض ہیں۔

اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ تجربہ یا وجدان جو ادراک میں پایا جاتا ہے۔ بذاتہ خود روشن (سوم پرکاش) ہے۔ مگر یہ بات صرف مدرک کے متعلق اس کے ادراک کے خاص وقت ہی درست ہے۔ کوئی وجدان بھی مطلقاً خود بخود روشن نہیں ہو سکتا۔ دوسرے شخص کا تجربہ مجھ پر کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اور نہ ہی میرا گزشتہ تجربہ مجھ پر اب مجھے

بات

کچھ بتلاتا ہے کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اب یہی کچھ کہہ سکتا ہوں کہ ”میں اسے ایسا جانتا تھا“ نہ کہ ”اب میں اسے جانتا ہوں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ کسی تجربے کا مزید تجربہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ میں اپنے گزشتہ تجربے کو یاد کر سکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشخاص کی آگاہی رکھتا ہوں۔ اسی طرح اُس تجربے کے متعلق بھی آگاہ ہو سکتا ہوں۔ اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معرض ہو سکتی ہے۔ اسے تجربہ یا وجدان (سم دیا انوبھوتی) قرار دینے میں مانع ہوگی۔ تب تو کسی بھی انوبھوتی یا تجربے کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہو سکتا۔ تو وہ کبھی اظہارِ حالات نہ کر سکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔ اور تمام تقریر اور زبان بے سود ہو جاتی۔ اگر ہم صراحتی وغیرہ کو وجدان یا تجربہ (انوبھوتی اور سنوت) نہیں خیال کرتے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ نہ کہ اس لئے کہ وہ تعلم اور تجربے کے معرض ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو کوئی معیاری نہیں ہے۔

مزید برآں یہ کہا گیا ہے کہ یہ وجدان یا تجربہ (انوبھوتی یا سم ود) کبھی پیدای نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا مرحلہ نہیں بتلا سکتے جسکے یہ موجود نہ تھا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا جس میں یہ خود موجود نہ تھا۔ کیونکہ کوئی شے کس طرح اپنی غیر موجودگی ظاہر کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی غیر موجودگی میں موجود نہیں ہو سکتی ہر شے کے اس دعوے کے جواب میں راجنِ جواب دیتا ہے کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کر سکتا ہے جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ یہ صرف جہتی علم ہی ہے۔ جو ان اشیاء کی خبر دیتا ہے۔ جو اس کے عمل کے وقت جہتی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں مگر یہ بات ہر قسم کے علم پر صادق نہیں آ سکتی۔ حافظہ۔ استدلال۔ شہد پرمان اور رشتیوں کا وجدانی سرسری علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔ اور اسی دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صراحتی وغیرہ کی مانند معمولی اشیاء کے تجربے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ جو ادراک ان کی کسی خاص وقت پر

موجودگی ظاہر کرتا ہے۔ وہ تمام زمانوں میں ان کی ہستی ظاہر نہیں کرتا۔ چونکہ وہ اس طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اظہارِ علم رسم و دیا تو بصورتی زمانے میں محدود ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو جو اشیا اس علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانے میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہی معنی ہوتے کہ صراحی وغیرہ قسم کی اشیا اپنی ماہیت میں ابدی نہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اسی قسم کی دلیل انومان (انتاج) کے ذریعے حصولِ علم کے بارے میں دی جاسکتی ہے۔ چونکہ اشیا بھی لازمی طور پر اس علم کی مانند ہوتی ہیں جس کے ذریعے وہ روشن ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر علم بلحاظ زمانہ غیر محدود اور ابدی ہے۔ تب اشیا بھی ابدی ہوں گی۔ کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہی کہہ سکتے کہ فیض اور روشنی کی حالت میں بیکسی شے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں خاص تجربہ ہو سکتا۔ تو یہ بات جائز ہے۔ یا درہمی چارہ ہے۔ کیونکہ مالکِ فنا کی حالت یا اس وقت کے سوا اس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یا درہم ہے۔ مگر گہری میند یا غشی کے وقت کے تجربے کا تجربہ ہونا کسی کو باہر نہیں رہتا۔ اس لئے اس حالتِ علم محض کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس موقع پر مزید جو کچھ کہنا چاہتا ہے اور جس کی تفصیل بعد میں کی جائے گی۔ یہ ہے کہ میند یا غشی میں ہم آتما کا براہِ راست تجربہ تو کہتے ہیں مگر اس حالت میں حضورِ محض کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لئے یہ سدا موجود ہے اور کبھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک تعلیم اپنے معروض کے ساتھ غیر متنگ تلازم رکھتا ہے اور علم اشیا زمانے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ علم بھی زمانے کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل کہ جو محض علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لئے اس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا۔ باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات ان بھی لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا۔ تو اس بنا پر اس کا لا تغیر ہونا کیوں ضروری ہے ہر کسی خاص پیدائش سے پیشتر حالتِ نفی (پراگ بھاد) بے ابتدا ہے مگر پھر بھی مٹ جاتی ہے یہی حالِ مقلدینِ شکر کی اور دیا کا ہے جو بے ابتدا ہو کر بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات

بانت

میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہور عالم کی مخفوقات باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ آتما جو کہ ابتدا اور فنا دونوں سے محرا ہے۔ ایک جسم اور حواس کے ساتھ جن سے مختلف ہے۔ مرمو باخیال کیا جاتا ہے۔ آتما کا ادویا سے اختیار علامت مخصوصہ یا تغیر ظاہر کرتا ہے اور اگر اس اختیار کو قبول نہ کیا جائے۔ تب تو آتما اور ادویا ایک ہی بات ہونگے۔ یہ کہنا بے معنی ہے۔ کہ محض فراست بشعور۔ کشف یا وجدان (انوجھوتی یا سمدود) بالکل منور بالذات ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تب اسے منور بالذات۔ ابدی اور واحد کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ یہ سب کے سب مختلف صفات میں اور ایک ایسے موصوف کو فرض کرتے ہیں۔ جو صفات مخصوصہ سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا جمل ہے۔ کہ خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور رکھتا ہے۔ کیونکہ اسے ان تمام مادی غیر روحانی اور متوسل اشیاء سے تیز کیا جاتا ہے۔ جو شعور محض سے مختلف متصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ سچائی مان لیا جائے۔ کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے۔ تو یہی تو ایک خاصیت ہی ہے۔ مگر یہ کس کے لئے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لئے جو جانتا ہے۔ اور اس صورت میں ذات جو اس سے واقف ہے اس مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور کے اپنی فطرت میں منور بالذات ہونے کا کام ہی آتما ہے۔ تو یہ بات ناممکن ہوگی۔ کیونکہ علم کے لئے اس عالم کا ہونا ضروری ہے۔ جو اس علم سے مختلف ہے جس سے اشیاء روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے۔ کہ تمام علمی اعمال کے درمیان عالم ایک یا نڈار اور لگاتار رہتی رکھتا ہو۔ کیونکہ اسی سے ہی حافظہ اور یادداشت کی توجیہ ممکن ہے۔ خوشی۔ غمی۔ یہ شے۔ وہ شے کا احساس آتما اور جانتا ہے جبکہ عالم اپنے سارے تجربات میں موجود اور برقرار رہتا ہے۔ تب کس طرح تجربے کو اس شخص کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو تجربہ حاصل کرتا ہے؟ میں جانتا ہوں میں ابھی اسے محسوس کیا اس طریق پر ہم تجربہ نہ رکھتے ہیں۔ کہ ہمارا علم آتا ہے اور جاتا ہے اور اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ بسلا کس طرح علم یا شعور آتما یا جاننے والی ذات ہو سکتے ہیں؟

کہا جاتا ہے کہ آتما اور میو یا وہ وجود جس کی طرف "میں" اشارہ کیا جاتا ہے۔

باہم مختلف ہیں۔ "میں" کا مشاراً الیہ دو اجزاء رکھتا ہے۔ ایک تو خود بخود روشن اور
 آزاد کھلے شعور محض کا ہے۔ اور دوسرا معروفی، مقید اور غیر خود شکست، حصہ گیری ذات
 کا ہے۔ صرف پہلا جزو ہی آتما ہے۔ اور دوسرا جزو اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط
 ہے۔ مگر اس سے بالکل ہی مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ تلازم کی بدولت ہی
 ظاہر محسوس اور نمودار ہوتا ہے۔ مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ "میں" کا مشاراً الیہ
 ہی ایک ہستی ہے جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے اور یہی ہستی میرے تجربے کو دوسروں کے تجربے
 سے تیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ طلب نجات میں بھی میں اپنے اس انفرادی آتما کی خلاصی
 میں دلچسپی رکھتا ہوں اس کے لئے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی لاموضوع و عہدوں
 شعور کے لئے۔ اگر یہ "میں" نہ رہے۔ تو شعور محض میں بھلا کون دیکھی رکھے گا۔ خواہ
 یہ قید میں ہو اور خواہ نجات یافتہ ہو۔ اگر اس جو۔ آتما۔ "میں" کے ساتھ کوئی واسطہ
 ۱۶۱
 ہی نہ ہو۔ تب کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ ہم بھی کہا کرتے ہیں "میں جانتا ہوں"
 "میں عالم ہوں" اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی منصف غیر حقیقی اور باطل ہو۔ تب کسی
 بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہونگے؟ یہی جیویا "میں" ہے۔ جو بذات خود روشن ہے اور
 اپنی نموداری کے لئے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ روشنی کی مانند ہے۔ جو خود بخود
 نمودار ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کیا کرتی ہے۔ یہ ایک کل ہے اور اسکی ہم فطرت
 خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے۔ محض علم نہیں۔
 کشف، تعلیم یا علم کے معنی یہ ہیں۔ کہ کوئی شے کسی پر روشن اور ظاہر ہوتی ہے۔ اس
 واسطے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے۔ کہ آتما او علم ایک ہی شے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ
 آتما شعور محض ہے۔ کیونکہ یہ شعور محض ہی غیر مادی (اجڑا) اور اس لئے روح ہے۔
 مگر اس غیر مادیت کے معنی کیا؟ شکر کے پیر واس کے معنی لیتے ہیں۔ کہ ایک ایسی ہستی
 موجود ہے۔ جو اپنی ماہیت میں اپنی رکھتی آپ ہے اور اس لئے خود اظہاری کے لئے
 کسی اور شے کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے تو خوشی غمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والے
 ہوں گے کیسی کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو موجود بھی ہو اور نہ معلوم بھی۔
 مگر یہ کہا جاتا ہے کہ سکھ اور دکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک ایک ایسا عالم
 موجود نہ ہو جو انھیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر بھی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو

باب

خود پر روشن کر سکتا ہے، کبھی نہیں۔ کیونکہ شعور ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی۔ انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں "میں خوش ہوں" اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ "میں جانتا ہوں" اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورہ بالا طریق پر خود پر روشن ہونے کے ہوں۔ تب یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ صرف انفرادی روح یا "میں" ہی ہے۔ کہ سدا اپنی ہستی سے ہی خود کو جانتی ہے اور اس لئے یہ آتما ہے اور صرف شعور نہیں۔ جو خوشی اور غمی کی مانند خود اظہاری کا محتاج ہے۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ شعور محض بذات خود کوئی معروض نہیں رکھتا۔ لیکن یہ غلطی ہے اسی طرح عالم (داندہ) معلوم ہوتا ہے جس طرح کہ صدف دھوکے کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن راجا یج دھوئے کرتا ہے۔ کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر کسی قسم کا دھوکہ موجود ہوتا۔ لوگ محسوس کرتے کہ "میں شعور ہوں" اور "یہ چاندی ہے" کوئی شخص ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم دائماً محسوس کرتے ہیں کہ علم عالم نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے خود کو بطور "میں جانتا ہوں" علم سے جدا محسوس کرتے ہیں۔

ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ چونکہ آتما اپنی ماہیت میں لا تغیر ہے۔ اس لئے یہ وقوف کا فاعل یعنی عالم نہیں ہو سکتا اور اس لئے عالم پر کرتی کا ہی ایک بدلنے والا روپ اسکا ہے۔ جس کے ساتھ کہ عالم ہونے کی صلاحیت منسوب کی جاتی ہے۔ اسکا رانتہ کرن (ذہن) کا ایک عضو باطنی ہے اور صرف اسے ہی عالم کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ عمل وقوف کی قابلیت ایک معروضی اور متوسل حالت ہے جو آتما سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اگر خودی کی صفات مخصوصہ سے مستصف ہونے کی قابلیت اور قابلیت کو آتما سے منسوب کیا جاسکتا۔ تب تو آتما بھی جسم کی مانند ایک غیر روحانی اور متوسل ہستی ہوتا۔ کیونکہ اس حالت میں بذات خود روشن ہوتا۔ راجا یج اس اعتراض کے جواب میں کہتا ہے کہ اگر اسکا رکو انتہ کرن (نفس) کے معنوں میں بطور ایک عضو کے استعمال کیا جائے۔ تب یہ جسم کی مانند تمام غیر روحانی صفات رکھنے کے باعث کبھی عالم (داندہ) تصور نہیں ہو سکتا۔ عالم (داندہ) ہونے کی قابلیت (گیا تر تو) ایک تغیر پذیر صفت نہیں ہے (وکر یا تک)۔ اور چونکہ اس کے یہی ہیں۔ کہ شعور اور علم کی صفت کا

۱۶۲

رکھنا بھی، ابدی آتما کی صفت ہونے کے سبب سے ابدی ہے۔ اور اگرچہ آتما بذاتِ خود شعور رکھنے والا اور گیان متوروپ ہے مگر جس طرح روشنی کی ہستی واحد بطور روشنی اور اس سے اشاعت پانے والی کرنوں کی صورت میں موجود ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح اسے خود شعور اور اسی شعور کو رکھنے والا بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ شعور اگرچہ بذاتِ خود غیر محدود ہے۔ پھیل اور سکڑ سکتا ہے۔ کرموں (اعمال) کے زیر اثر اب یہ مجسم صورت میں سکڑا ہوا ہے مگر یہ توسیع کے مختلف درجے رکھتا ہے جیسے اپنے حواس کے مطابق کم و بیش علم سے بہرہ ور ہے۔ اس طرح ہم علم کی پیدائش اور خاتمے کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ جب علم نمودار ہوتا ہے۔ تب اسے یقیناً عالم کہا جاسکتا ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے۔ کہ دانندہ ہوتا آتما کی ذاتی صفت نہیں ہے بلکہ کرموں کی وجہ سے ہے اور اس لئے اگرچہ آتما بذاتِ خود عالم ہے مگر یہ اپنے شعوری پہلو پر لانغیر ہے۔ مگر یہ بات کبھی قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ کہ غیر روحانی اینکار بھی شعور کے تعلق میں اگر عالم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شعور کو کبھی عالم خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اینکار بھی عالم نہیں ہے۔ اس لئے اس نقطہ خیال سے تصورِ عالم کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ یہ کہنا بے معنی ہے کہ شعور کی روشنی ۱۴۳ بوجہ قریب غیر روحانی اینکار پر پڑتی ہے۔ کیونکہ کس طرح غیر مرنی شعور اپنی روشنی غیر روحانی اینکار پر ڈال سکتا ہے؟

نیند میں بھی انسان آتما کو بطور ”میں“ محسوس کرتا ہے کیونکہ وہ جاگ کر کہتا ہے۔ کہ ”میں بیٹے مرے کی نیند سو یا تھا“ اور یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ سونے سے پہلے ہی ”میں“ نیند کی حالت کے اندر ”میں“ اور نیند کے بعد کی ”میں“ میں تو اثر موجود ہے۔ کیونکہ نیند سے بیدار ہونے پر ”میں“ وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ احساس کہ ”میں“ اس وقت کچھ بھی نہ جانتا تھا۔ یہ ثابت نہیں کرنا کہ اس حالت میں آتما کو مطلقاً کوئی علم نہ تھا۔ بلکہ اس سے صرف یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا۔ جنہیں وہ جاگنے پر جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجائش نہیں ہے۔ کہ ”میں“ کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ خود

باب

مبیین شکر مانے ہیں۔ کہ گہری نیند کی حالت میں آتما اگیان (جہالت) کا شاد ہو تا ہے اور کوئی شخص بھی عالم ہوئے بغیر براہ راست وجدانی ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ پس جب انسان نیند کے بعد کھتا ہے کہ ”میں“ ایسا مزے سے سویا کہ مجھے اپنی بھی سوتہ بدلتہ نہ رہی“ تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ خود کو نام۔ ذات۔ ولدیت وغیرہ تفصیلاً کے ساتھ نہ جانتا تھا۔ جیسا کہ وہ بیداری پر جانتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہے کہ اسے کوئی علم بھی نہ تھا۔ بھات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے۔ جو ”میں“ کی مشار الیہ ہے (اجم امتہ)۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف ہی اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر کمتی (نجات) کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو۔ تب مکت کون ہوا اور ایسی کمتی کے لئے کون کو شان ہو گا؟ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آگاہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لئے ”میں“ کا تصور آتما کو اس کی جاننے اور محسوس کرنے والی اصلی ذات کا مظہر ہے۔ لیکن ”میں“ سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کرن کی اس غیر روحانی قسم ہستی۔ سے تمیز کرنا واجب ہے۔ جو کہ پر کرتی کا ایک تغیر اور خود بینی کا ایک زعم باطل ہے اور جسے ہمیشہ برا اور بزرگوں کے سامنے نشان بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس پر رمانج بحث کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ جو صفات و خواص سے کلیتہً معرا ہو۔ اور اس کے خلاف شکر کا دعوے ہے۔ کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں دیدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لا جواب ہے شکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ دیدوں کی سند براہ راست ادراک پر بھی فایتی ہے۔ مگر دید تو کثرت کو فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے دید باطل ہیں۔ کیونکہ جس برتری اور فوقیت کو دیدوں کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے وہ توان کی اس تعلیم کے باعث ہے۔ کہ کل کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف ہے۔ لیکن چونکہ خود دیدوں کے معانی و ادبیات اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں۔ تب دیدوں کی تعلیمات باطل ہونے سے کیوں کر بچ سکتی ہیں؟

۱۴۴

نیز چونکہ وہ بھی ہمارے حواس کی مانند اس وجہ سے ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لئے ان کی سند کو براہ راست ادراک (پرنیکش) پر کیوں توقیت دی جائے؟ اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں۔ تب جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ لازمی طور پر غلط ہوگا۔ اگرچہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو۔ اگر کوئی شخص دوسرے اشخاص بالکل الگ رہتا ہو اسیسی نظر رکھتا ہے جو اس سے بہت دیر کی اشیا کو ایک کی بجائے دو دکھایا کرتی ہے۔ تو اگرچہ اس کا تجربہ کہ آسمان میں دو چاند ہیں۔ اس کے اپنے یا دوسروں کے تجربے سے رد نہ ہو تو بھی باطل ہے۔ اس لئے یہاں بھی کوئی نقض (دوش) موجود ہو۔ تب اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور غلط ہوتا ہے۔ خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ اس لئے جو بخود یا باطل ہے۔ اس لئے اس کی صورتوں یعنی دیدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہو سکتا۔ اور یہ بات اچھی طرح سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ چونکہ برہم ایسے علم کا معرض ہے۔ جس پر او دیا کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ تو وہ جگت (عالم) کی مانند ہی باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کو پہلے سے ہی دیکھتا ہوا سنکر کہتا ہے۔ کہ جھوٹے خواب بھی نیک و بد حوادث کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانس کی موجودگی کا دھوکا بھی باعث مرگ ہو سکتا ہے۔ راجن اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خواب کو جھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ ان کے اندر کوئی ایسا علم موجود ہے جو اپنے جواب میں معروضات نہیں رکھتا پس دھوکہ کے اندر بھی علم اور خوف جو اس علم سے پیدا ہوتا ہے۔ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اس علم و خوف کے جواب میں بیرونی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس ان حالات میں حقیقی حادثہ یا آدمی شے کا پتا بھوٹ کی وجہ سے نہیں بلکہ واقعی علم کے باعث لگا کر تا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کسی کو بھی شک نہیں ہو سکتا کہ وہ خواب یا دھوکہ کے میں علم رکھتا تھا جہاں تک خواب کے اندر علم موجود ہوتا ہے۔ وہاں تک وہ سچے ہیں اور اس لئے یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ خواب میں باطل بھی امر واقعہ کی اطلاع دیتا ہے۔

اس لئے خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے۔ یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ ۱۰۵
کہ حقیقت صفات و خصوصیات سے معرا ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستی پاک یا ہستی کی وحدت یا فراست یا سرد یا خالص تجربہ و جدائی ہو۔ اور یہ دعوے وید مل کی منگو

بانتے

اس قدر ناکارہ بنا دیتا ہے کہ پھر ان کی سند پر کچھ بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا اور ان کا براہ راست ادراک پر خالق ہونے کا حق کسی طرح سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ مگر وید بھی تو حقیقت کو بے صفات و خواص نہیں بتلاتے کیونکہ جو عبارات برہم کو مہرئی پاک (چھانڈو گیہ ۱-۲۰۶) یا برترین (مندک ۱-۱-۵) بتلاتی ہیں۔ یا جن میں بظاہر برہم کو سچائی اور علم کے ساتھ ایک بتلایا گیا ہے (تیتیریہ ۱-۱-۱۱) وہی واقعی طور پر برہم کو بے صفات نہیں بتلاتیں۔ بلکہ اسے اپدی۔ ساری کل۔ علیم کل۔ قادر مطلق وغیرہ ہونے کی صفاتِ نفیسہ سے بہرہ ور ظاہر کرتی ہیں۔ صفات سے انکار دراصل غیر مرغوب صفات سے انکار ہے (ہیہ گنان پرتی شدھیہ)۔ اور جب ویدوں میں برہم کو ایک بتلایا گیا ہے۔ تو اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس کے مقابلے میں دنیا کی کوئی اور علت نہیں ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کی وحدتِ مطلقہ میں صفات کو دخل ہی نہیں۔ اور جہاں برہم کو (گیان سوارپ) علم بالذات بتلایا ہے۔ وہاں اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ یہ جو ہر علم بے صفات و خواص ہے۔ کیونکہ عالم بھی بالذات علم ہی ہوتا ہے اور بالذات علم ہونا تو اسی طرح ہی عالم ہونا ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح کہ لمب جو اپنی اصلیت میں روشنی کے سوا کچھ نہیں۔ روشنی کی کرنیں رکھتا ہے۔

شکر کے مسئلہ اور یا کی تردید

شکر کہتا ہے کہ ہات خود منور۔ بے اختلاف حقیقت واحد خود کو دوش (نقص) کے زیر اثر بصورتِ عالم نمودار کرتی ہے۔ یہ نقص جسے اور یا کہتے ہیں۔ اس حقیقت کو چھپا کر طرح طرح کی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ اور اسے ہمت یا نیست نہیں کہہ سکتے۔ ہمت اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ تب دھوکا اور دھوکے کو دھوکا جاننا ناقابلِ توجیہ ہوں گے۔ اور نیست اس لئے کہنا جائز نہیں کہ تب دنیا اور اس کے باطل ہونے کا علم ناقابلِ تشریح ہوں گے۔

رامایخ اودیائی کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اودیا کا وجود نامکن ہے کیونکہ اسے کوئی نہ کوئی سہارا چاہئے۔ انفرادی ارواح اس کا سہارا (آشریہ) بن نہیں سکتیں۔ کیونکہ وہ خود اودیائی پیدائش بتلائی جاتی ہیں۔ برہم بھی اس کا سہارا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ بذات خود منور شعور ہونے کے سبب سے اودیا کا منافی ہے۔ علم حقیقی کی نموداری ہوتے ہی اودیا ایک دھوکا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جا سکتی کہ صرف یہ علم جو اس بات کو جانتا ہے۔ کہ برہم کی ذات علم پاک ہے۔ نہ کہ وہ علم پاک جو برہم کی ذات ہے۔ اودیا کو دُور کر دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس علم میں جو برہم کی ذات ہے اور اس علم میں جو اودیا کو دُور کرتا ہے۔ برہم کی نظرت جو علم پاک سے روشن ہوتی ہے۔ پیشتر ہی برہم کی پاکیزہ اور بذات خود روشن ذات کے اندر موجود ہونے کے باعث اودیا کو دُور کرنے کا اثر رکھے گی۔ اور نکر کے اپنے خیال کے مطابق چونکہ برہم اپنی ذات میں کشف محض ہے۔ وہ کسی دوسرے علم کا موضوع نہیں ہو سکتا اور اس لئے برہم کی ذات کسی مزید تصور کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم اودیا کا منافی ہے تو یہ بذات خود ایسا ہے۔ اور اس لئے برہم بطور علم پاک کے اودیا (جہالت) کا منافی ہے۔ مزید برآں یہ کہنا کہ برہم جو اپنی ذات میں خود بخود منور ہے۔ اودیا سے چھپ جاتا ہے۔ یہ سنی رکھے گا۔ کہ برہم کی اپنی ذات ہی نابود ہو گئی۔ چونکہ بذات خود منور علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے چھپ جانے کے ہی معنی ہوں گے۔ کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذات خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خالی از صفات۔ پاک۔ بذات خود روشن و جان اودیا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے جنہیں وہ خود سہارا دیتی ہے۔ تب سوال ہو سکتا ہے کہ

لے۔ اس واقعہ پر سدھن سوئی کہتا ہے کہ اگر برہم کے اندر برہم بطور ذات اور برہم بطور اودیا کو تباہ کر دے والے کے درمیان کوئی فرق موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم کی ایک صورت اس کی دوسری صورت سے مختلف ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ باصفت ہے۔ شرت پر کا شکا طبع پنڈت۔ بنارس جلد نہم صفحہ ۶۵۸۔

باب

نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے۔ تب سلسلہ وحدت وجود درود ہو جاتا ہے۔ اور اگر غیر حقیقی ہے۔ تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکہ پیدا ہو گیا؟ اگر کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس کے تعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دوسرا سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ (انوستھا) اور اگر یہ کہا جائے کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اسی طرح بے ابتدا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ تب ہم درحقیقت مذہب انکار کو اختیار کرنے والے ہوتے ہیں۔

۱۔ اس موقع پر سکشن سو ری بتلاتا ہے کہ متعین شکرتین طرح براس دو سلسلے کی کوشش کرتے ہیں۔ اول۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اودیا جیو کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ تو دیوج اور کوئل کی مثال سے جو بے سلسلہ ظاہر کرتی ہے۔ اس کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بے حد استدلال دہری نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق جیو اودیا سے اور اودیا جیو سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوم۔ وہ لوگ جو اودیا کو برہم سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں اودیا بے آغاز ہے اور اس واسطے فطرت کی غیر معقولیت میں کچھ کمی قابل تعجب نہیں ہے۔ جیو اکیان وادیوں کے مطابق اودیا سے جیو اودیا جیو سے اودیا کا ہونا جبکہ پہلا نقطہ نگاہ ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے نقطہ نگاہ برہم اکیان واد سے روہو جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرے خیال کے لوگ کہتے ہیں کہ جیو کی ابدیت کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہے۔ مگر جب یہ کہا جائے کہ اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب جیو ابدی نہیں رہتا۔ سوم۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ دھوکے کا سلسلہ بذات خود بے ابتدا ہے۔ کوئی بہتر حقیقت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر بے ابتدا سلسلے میں ایک دھوکا دوسرے دھوکے کا موجب ہے۔ تب تو یہ بات عملاً فلسفہ انکار و تشکیک ہوگی۔ مزید برآں جب دھوکے کو اپنی فطرت میں بے آغاز مان لیا جائے۔ تب کسی اور اصلی سبب کو ڈھونڈنا پڑے گا۔ جس سے دھوکوں کا سلسلہ نمودار ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا ایک اور سبب تلاش کرنا ہوگا۔ اور اس طرح بے حد دور استدلال پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر ایسے ابتدائی سبب کی تلاش چھوڑ کر خود ظہور عالم کو ایک دھوکا مان لیا جائے۔ تب اس حالت میں اودیا کے اصلی سبب کی تلاش غیر ضروری ہوگی علاوہ برین اگر اودیا کو اپنی فطرت میں غیب معقول

اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ دوش تو کشف (انوصوتی) باب
یا برہم کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے۔ تب چونکہ برہم ابدی ہے۔ یہ دوش بھی ابدی
ہوگا اور نہ جات اور نمود عالم کے خاتمے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ
اس اودی کو ناقابل تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے اور نہ نیست (سد
اسد و لکش)۔ مگر یہ بات کیونکہ ممکن ہو سکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو
اور یا غیر موجود۔ کوئی شے کس طرح ہست اور نیست دونوں ہو سکتی ہے؟

اور اگیان کے حق میں مقلدین شکر کے ان دعاوی کے جواب میں کہ اگیان
(جہالت) ایک مثبت ہستی ہے اور ان ادراکات میں کہ "میں جاہل ہوں"، "میں خود کو یا
کسی اور کو جانتا ہی نہیں" براہ راست مشاہدہ کی جاتی ہے۔ رامنجن کہتا ہے کہ اس قسم کے
ادراکات کسی شے کے ادراک سے پیشتر اس کے علم کی نیستی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔
رامنج کی دلیل یہ ہے کہ جہالت مشہود کسی خاص اور متعین معروض کو ظاہر نہیں کرتی۔
کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو شے کا علم ہونے کے باعث وہ جہالت ہی نہ رہتی۔ اور اگر
اگیان (جہالت) کسی بھی خاص شے سے تعلق نہیں رکھتا۔ تب وہ اگیان بذات خود
کیوں کہ مشہود محسوس ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ اگیان سے مراد نہ ہم علم ہے۔
تب اسے میگزین گمان کا عدم طلوع کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح اگر جہالت کی مثبت ہستی کو
سبھی تسلیم کر لیا جائے۔ تب ضروری ہے کہ یہ کسی اور شے سے متعلق ہے جس کی طرف یہ
اشارہ دیتی ہے۔ اگیان کی توجہ کی کوشش خواہ کسی طریق پر کرو۔ خواہ اسے علم کی نیستی
یا علم سے مختلف یا علم کی متغداد کہو اس کا ہونا اس امر واقعہ کے علم سے ہی ممکن ہوتا ہے۔
جس کی یہ متغداد ہے۔ تاریکی کو بھی روشنی کا متغداد خیال کرنا پڑے گا اور اس لئے تاریکی
سمجھنے کے لئے روشنی کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ روشنی تاریکی کی ضد ہے لیکن شکر
کی اودی بذات خود قایم نہیں ہو سکتی اور اپنے معنی اس موضوع یا ہستی کے ذریعے

(بقیہ حاشیہ منور گزشتہ مان لیا جائے۔ تب یہ کت روحوں اور برہم پر کیوں اثر انداز نہ ہوگی؟ اور اگر
یہ جواب دیا جائے کہ یہ کت ارواح اور برہم کو اس لئے نہیں چھوٹی کہ وہ پاک ہیں۔ تب اس کے معنی
ہوں گے کہ اودی یا معقول اور دانلہ ہے اور غیر معقول نہیں۔ نہرت پر کا شکا طبع نہت جلد نہم صفحات

بانٹ

ظاہر کرتی ہے جس کے متعلق جہالت ہے۔ اس واسطے مذکورۃ الصدر تجربات میں کہ ”میں جاہل ہوں“ میں خود کو یا کسی اور کو نہیں جانتا۔ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے وہ گیان کا عدم ظہور ہے نہ کہ مثبت جہالت۔ جہالت موضوع و معرفت کی نسبت سے ہی ہستی و نیستی ہے اور اس لیے علم کے عدم ظہور پر کوئی فوقیت نہیں رکھتی۔ مزید برآں برہم جو دائماً آزاد غیر متبدل اور بذات خود روشن شعور پاک ہے کسی وقت بھی اودیا (جہالت) کو محسوس نہیں کر سکتا۔ یہ برہم کو چھپا نہیں سکتی کیونکہ وہ صرف شعور و فراست پاک ہے۔ اگر برہم ڈھانکا جاسکے۔ تو اس کے معنی برہم کی نیستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہم گیان کو جان اور دیکھ سکتا ہے۔ تو وہ ظہور عالم کو بھی جان اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہم کو ڈھانک نے پر گیان برہم سے جانا جاتا ہے۔ تب ایسا گیان علم حقیقی سے دور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھانکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ اودیا برہم کو جزوی طور پر چھپاتی ہے کیونکہ برہم اجزا نہیں رکھتا۔ پس مذکورۃ الصدر تجربہ یہ کہ ”میں کچھ نہ جانتا تھا“ جو جاننے پر یاد آکر گہری میند کے تجربے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گہری میند میں براہ راست تجربہ شدہ اودیا (جہالت) کی یاد نہیں۔ بلکہ وہ نتیجہ ہے۔ جو ہم بیدار ہونے پر گہری میند میں حافظہ نہ ہونے کے سبب کوئی علم نہ رکھنے سے متعلق نکالتے ہیں۔ انتاج بھی گیان کی ہستی ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نتیجے کے مقدمات نہ صرف استدلال ناقص رکھیں گے۔ بلکہ کوئی بھی ایسی موزوں مثال نہ مل سکے گی جو عقل کے مطالبے کو اس قسم کے اور کسی معلومہ تجربے سے پورا کر سکے۔ علاوہ برہم ایسا کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ اگر ہم کے نتائج نکال کر تنظر کے مسئلہ اودیا کی تردید کی جائے۔

۱۶۹

رایج کا نظریۃ التباس کل علم حقیقی ہے

رایج کہتا ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے دعوے کو اس طرح اعتقاد کے ساتھ بیان

کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے۔ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ یا بت یہ خیال کرنا خلاف عقل ہے۔ کہ تجربے میں وہم کا عنصر ضرور بلا سبب ہوتا ہے۔ یا وہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل ہی بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہوگی (انروچنیہ)۔ مگر کوئی بھی موہوم شے ناقابل بیان نہیں ہو سکتی۔ وہ بالکل واقعی معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی۔ تب نہ تو وہم ہوتا اور نہ اس کی درستی ممکن ہوتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں (مثلاً سیسی میں چاندی کا وہم ہونا) ایک شے (سیسی) دوسری صورت (چاندی) میں نمودار ہو کر رہتی ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ مقلدین شکر کے خلاف کہتا ہے۔ کہ کس طرح ان کی ناقابل بیان چاندی پیدا ہو جاتی ہے اور اک موہوم تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے اور اس لئے اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی وہ ہمارے حواس کے بعض سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے نقائص موضوعی ہونے کے باعث حقیقت خارجی یا معرض پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ ناقابل بیان و ادراک ہے۔ تب یہ کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہو؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا سبب چاندی اور سیسی کی باہمی مشابہت ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ مشابہت واقعی ہے یا غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیاء کی طرف ہوتا ہے (دکان پر واقعی چاندی)۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ رامایلیخ خود مسئلہ وہم (انھینا کھیاتی) کے حق میں تھا۔ وہ کہتا ہے کہ علم موہوم میں تناقض علمی کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس علمی ناکامیابی کی جو اس علم موہوم کا نتیجہ ہے۔ جب تک کہ غلطی کے یہ معنی نہ لئے جائیں۔ کہ ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مسئلہ وہم کے

بانت

تمام دیگر نظریات (سوائے نظریہ میتھارتھ کھیاتی کے جس کا بیان تغیر ثنرت پرکاشکا میں ہوا ہے) کو غلطی کی تحلیل مانتی پڑتی ہے کہ اس میں ایک شے دوسری شے کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ راماچ مزید بتلاتا ہے کہ وہم کا نظریہ کھیاتی بھی (وہ وہم جو سبھی کی اس کے اعضاء اور چاندی کی یاد کے درمیان تیز نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے) اینتھا کھیاتی کا ہی ایک روپ ہے۔ کیونکہ اس نظریہ وہم میں بھی دو صفات مخصوصہ یا خیالات کو غلطی سے ایک سمجھا جاتا ہے وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیاے پریشدھی میں اس امر کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا تمام غلطیوں کی لازمی شرط ہے۔ مگر فرق اور اختلاف کو نہ دیکھنا بھی ویسی ہی لازمی شرط ہے۔ جو ہمیشہ غلط شناختوں کی حالتوں میں موجود ہوتی ہے اور اس لئے فائق تر سادگی کہتی ہے (لاگھو) لیکن نظریہ اینتھا کھیاتی وہم کی ماہیت کی بالکل صحیح تصویر پیش کرتا ہے اور کوئی اور نظریہ ظہور وہم کے متعلق اس کی صحیح نمائندگی سے انکار نہیں کر سکتا۔ اس طرح وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ اگرچہ نظریہ وہم کے طور پر راماچ اینتھا کھیاتی کا فائل ہے مگر وہ نظریہ کھیاتی کی اس فائق تر سادگی کی تعریف کرتا ہے جو وہم کی تمام صورتوں کی لازمی شرط ہے۔ اگرچہ خود راماچ نظریہ اینتھا کھیاتی کو ترجیح دیتا ہے لیکن وہ نظریہ میتھارتھ کھیاتی کو جسے اس کے مذہب کے سابق بانیوں اور حامیوں میں بودھاؤں، نصھوئی اور ورد وشنو مشرمانے چلے آئے ہیں، نظر انداز نہیں کر سکا۔ اس لئے اس کے سامنے دو مختلف نظریے ہیں۔ ایک وہ جس کا وہ خود حامی ہے۔ اور دوسرا وہ جسے اس کے متقدّمین مانتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہمال اس کا اپنا نظریہ اپنی صفت مخصوصہ میں نفسی ہے دوسرا نظریہ میتھارتھ کھیاتی کا جو دیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات ممکن تھی کہ وہ ایک نظریہ کو نفسی طور پر اور دوسرے نظریہ کو دیات کے نقطہ نگاہ سے قبول کرتا۔ راماچ اینتھا کھیاتی کے بدلے دوسرا نظریہ میتھارتھ کھیاتی پیش کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ میتھارتھ کھیاتی کا نظریہ صرف ویدوں کی شہادت سے ہی ثابت کیا جاسکتا ہے فلسفیانہ یا علمی نقطہ نگاہ سے اس کی تائید نہیں کی جاسکتی ہیں اب دونوں نظریوں کے درمیان ایک کو چننے کے لئے تیار رہنا ہوگا۔

۱۸۱

راماچ اپنے متقدّمین کے جنہیں وہ ویدک مذہب (ویدو دھرم) کا نام دیتا ہے

نظر یہ بتیجا رتھ کھیاتی کی تشریح کرتا ہوا ویدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے کہ اومی دنیا
 تین عناصر آتش، آب، خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور ہر ایک شے میں یہ تینوں
 عناصر پائے جاتے ہیں جب کسی مادی شے میں کسی ایک عنصر خاص کا غلبہ ہوتا ہے تب
 وہ اس عنصر کی صفات کو دوسرے عناصر کی نسبت زیادہ ظاہر کرتی ہوئی اسی عنصر
 کی بنی ہوئی کہلاتی ہے۔ حالانکہ اس کے اندر دیگر عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں! اس طرح
 ایک معنوں میں یہ کہنا درست ہے کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں سیمی میں آتش یا
 چاندی کی صفات بھی موجود ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے ہی کسی نہ کسی کی مصنوں میں چاندی
 کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ حواس وغیرہ کے نقص کے باعث
 سیمی کی وہ صفات و خواص جو دوسرے عناصر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ نظر انداز ہو جاتی ہیں
 اور ہم سیمی میں صرف چاندی کے ہی خواص دیکھتے ہوئے سیمی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔
 پس سیمی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے اور واقعی معروض
 جو کہ سیمی میں موجود رہنے والا عنصر نقری ہے۔ اس کی خبر دیتا ہے۔ اس نظریہ کے
 مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیا کرتا ہے۔ اس نظریہ اور ہر جہاں کہ نظریہ میں یہ
 فرق ہے کہ جہاں پر جہاں کہتا ہے کہ دھوکے کا سبب موجودہ سیمی کی چمک اور چاندی
 کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم بطور احساس واقعی اور بطور یادداشت
 دونوں طرح ہی حقیقی اور واقعی ہے اور احساس اور یادداشت میں تفریق نہ کرنے سے دھوکے
 کی پیدائش ہوتی ہے۔ وہاں رانجیج اس معاملے کی بڑبڑ پہنچ کر بتلاتا ہے کہ سیمی میں
 چاندی کا احساس سیمی کے اندر چاندی کا واقعی احساس ہے اور نفا میں کے باعث
 سیمی میں دوسرے عناصر موجودہ کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔ اس لئے جیسے
 سیمی میں چاندی کے ادھک کا دھوکا کہا جاتا ہے۔ وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی)
 رکھتا ہے۔

۱۔ شرت پرکا شکا صفحہ ۱۸۳۔

۲۔ سدھن سوری کی رائے میں یہ نظریہ وہ روایتی نظریہ ہے جسے بودھائیں، تنھوئی اور رام پشتر اور دوسرے
 ماننے تھے۔ اور جسے رانجیج بھی بطور ایک زمانہ دار تغلق کے تسلیم کرتا ہے۔

باب

راماچ کے خیال میں خوابات ایشور کی رچنائیں (تخلیقات) اس غرض سے ہیں۔ کہ خواب دیکھنے والوں کے اذہان میں اس قسم کے ادراکات پیدا ہوں۔ یزقان والے کو سپی بھی زرد رنگ کی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دیکھنے والے کی آنکھ کے صفر سے پیلا رنگ آنکھوں کے نکلنے والی کرنوں کے ذریعے سپی پر پڑ کر اسے زرد رنگ کی دکھاتا ہے۔ اس لئے سپی کا زرد معلوم ہوتا۔ سپی کے اندر ایک واقعی تغیر ہے۔ جیسے مبتلائے یزقان آنکھ دیکھا کرتی ہے۔ اگرچہ سپی میں یہ تبدیلی صرف اسے نظر آتی ہے۔ دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اکھیاتی اور میتھارتھ کھیاتی کے نظریے اس بارے میں اتفاق رکھتے ہیں کہ باہر سے عاید یا فرض کیا ہو خیال اس شے میں حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ لیکن جہاں اکھیاتی نظریہ یہ کہتا ہے۔ کہ حقیقی بنیاد گذشتہ حضار میں ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا نظریہ بتلاتا ہے کہ یہ خود موضوع کے اندر ہی حال میں موجود ہے۔ جیسے سپی کے اندر چاندی دوسرے عناصر کے ساتھ ملی جلی موجود ہوتی ہے۔ مگر حواس یا حالات کے کسی شخص کے باعث ہم وہاں سپی کو دیکھنے کی بجائے صرف چاندی کو ہی دیکھا کرتے ہیں۔ غلطی یہی ہوتی ہے۔ کہ ہم سپی میں صرف جزو فقری کو ہی محسوس کرتے ہیں۔ سپی کا نہ دیکھنا ان دونوں نظریوں میں جزو مشترک ہے۔ مگر جہاں نظریہ اکھیاتی یہ کہتا ہے کہ اس حالت میں چاندی کا احساس دراصل گذشتہ تجربے کی یاد ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا ذریعہ اینشدول کی تربورت کرن عبارات کی بنیاد پر یہ کہتا ہے۔ کہ اس دھوکے میں چاندی واقعی طور پر دیکھی جاتی ہے۔ لیکن سدرشن سوری بعض دوسرے معلمین کے نظریوں کا حوالہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ نظریہ تربورت کرن ایک عنصر کو دوسرا عنصر سمجھ لینے کی تو ایسی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن جو دھوکا مشابہت کے باعث دیکھے جاتے۔ اس کے بارے میں

لے۔ راماچ دوسری اقسام کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے بتلاتا ہے۔ کہ ہر حالت میں محرومی ہتی واقعی طور پر موجود ہوتی ہے۔ غلطی صرف اس نے ہوتی ہے۔ کہ ہم اس محرومی کے اندر ان دیگر عناصر کو نہیں دیکھتے جو اس شے کے اندر خارجی طور پر موجود اور اس کے ساتھ لائق ہوتے ہیں۔ جو کہ ہم کامعروفی ہے۔ لیکن حواس وغیرہ میں بعض ہوتے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اس کے صفات ۱۸۷-۱۸۸ دیکھو۔

نظر یہ تریورت کرن چنداں درست نہیں ہے۔ کیونکہ تریورت کرن اور پنچ کرن عناصر کے باہمی اختلاف کو ہی بیان کرتے ہیں۔ ان مرکبات عناصر سے ان کا تعلق نہیں۔ جو سپی ۱۸۳ یا چاندی کی مانند عناصر خمسہ سے پیدا ہو کر باہمی مشابہت کے باعث ایک کی بجائے دوسرے کے ہونے کے دھوکے کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے کہ تریورت عناصر پر تریورت کرن کا اصول بھی ایک حد تک عاید ہوتا ہے کیونکہ یہاں بھی اشیاء کے ذرات میں کسی ایک عنصر کا بہت جزو پایا جاتا ہے اور دیگر ایک یا زیادہ عناصر بھی کم تر مقدار میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً سپی کے ذرات میں سپی کے مادہ کے زیادہ اجزاء موجود ہوتے ہیں اور چاندی کے اجزاء کم تر۔ یہی بات مختلف عناصر کی باہمی مشابہت کی تشریح کرتی ہے اور یہ مشابہت اس لئے ہوتی ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر کے اندر درحقیقت موجود رہتا ہے۔ اس کا نام پرتی ندھی نیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عناصر کی واقعی موجودگی ہی مشابہت کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس لئے جہاں بھی ایک شے کو دوسری شے سمجھ لینے کا دھوکا ہو جو مشابہت ہوتا ہے وہاں صحیح معنوں میں کوئی دھوکا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسری شے میں ایک ایسے واقعی جزو کا ادراک ہوتا ہے جو مشابہت کی بنیاد ہے۔ غلطی صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس عظیم تر جزو کو نہیں دیکھتے جو دوسرے قلیل جزو کے ساتھ ایک ہی وقت میں موجود ہو کر رہا ہے۔ سپی صرف اس لئے سپی کہلاتی ہے کہ اس کے اندر چاندی کے جزو کی بجائے سپی کا جزو بہت زیادہ ہوتا ہے۔ سپی چاندی کا کاغذ نہیں دے سکتی۔ حالانکہ اس کے اندر عنصر نقری موجود ہے۔ اس لئے اس کے اندر عظیم تر حصہ سپی کا ہے جو اسے بلعد چاندی استعمال کرنے میں مانع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عام حالتوں میں اس کے اندر چاندی کا جزو سپی کے جزو سے بھیا رہتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہم سپی کو دیکھ رہے ہیں۔ چاندی کو نہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سپی ہے۔ چاندی نہیں۔ وہاں "چاندی نہ ہونے" کے معنی سپی ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ سپی کے ادراک نے ہی چاندی کا خیال دور کر دیا ہے۔ یہ سپی ہی ہے جو منفی طور پر "چاندی نہیں" کہی جاتی ہے اور مثبت صورت میں سپی کہلاتی ہے۔

راما بجا چار یہ عرف وادی ہما مبودا ہا چار یہ جو و نیکٹ نامتھ کا ماموں تھیا۔
 رام بجا کی تائید کرتا ہوا کہتا ہے کہ وہم کے متعلق باقی نظریے ایفقا کہیاتی۔ اکھیاتی

یاد

۱۵۴

اور ازروچنیہ کیاتی ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں اور اس لئے یکجہا نہیں رکھتے۔
 وہ اس بات کو ثابت کرنے کی سعی بلیغ کرتا ہے کہ نظریہ ست کیاتی ان منطقیانہ
 نتائج سے تائید حاصل کر سکتا ہے۔ جو کہ حقیقت کی اقسام اینٹھا کیاتی اور اکیاتی میں
 شامل ہیں۔ وہ اکیاتی نظریہ وحدت اور اس کے مفہومات کو صحیح مان کر محض
 شروع کرتا ہے۔ اس کی یہ بھی رائے ہے۔ کہ یہ نظریہ انجام کار اینٹھا کیاتی کی طرف
 لے جاتا ہے۔ اور اس لئے (سوائے ست کیاتی کے) باقی تمام کھیاتیوں کی نسبت
 اینٹھا کیاتی شاید بہترین ہے۔ وہ اپنی تصنیف نیاے کلش میں کہتا ہے کہ چونکہ
 حصول علم کا راستہ یہ ہے کہ حواس اپنے معروضات تک رسائی حاصل کریں۔
 خواہ وہ موہوم ہی کیوں نہ ہوں۔ ایسی اشیا کا ہونا ضروری ہے جن تک ان کی
 رسائی ہو۔ کیونکہ جب تک ان کا تعلق اشیا سے نہ ہو۔ وہ ان کے متعلق کوئی علم نہیں
 دے سکتے۔ نقص سے (دوش) علم جدید کی پیدائش کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ تو صرف
 کسی شے محسوس یا معلوم ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ دوش علت و معلول کے قدرتی
 تسلسل میں ٹھیک اسی طرح حایل ہوتا ہے جس طرح کہ آگ بنیوں کی پھوٹنے والی
 طاقتوں کو بر باد کر ڈالتی ہے۔ مزید برآں سیسی اور چاندی کی پڑائی مثال کو سامنے
 رکھ کر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب خارجی طور پر چاندی کی موجودیت کا نام و نشان
 نہ تھا۔ تب اس مطلقاً غیر موجود شے کا علم کیونکر ہو گیا؟ چونکہ ہماری آگاہی ان
 چیزوں سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ جو کہ وجود ہی نہیں رکھتیں۔ اس لئے ہر قسم کی آگاہی میں
 متعلقہ اشیا کی موجودگی ضروری ہے۔ سیسی اور چاندی کے دھوکے میں ایک تو
 پہلے تجربہ کی ہوئی چاندی کی یادداشت ہوتی ہے اور دوسرا ”یہ“ جس کا تجربہ
 دھوکا کھاتے وقت ہوتا ہے اور دوش (نقص) کے باعث یہ پتہ نہیں لگتا کہ چاندی
 تو صرف سابقہ تجربے کی یاد ہے اور اس وقت صرف ”اس“ کا جو سامنے موجود ہے۔
 تجربہ کیا جا رہا ہے۔

واوی ہسا مہوواہ اینٹھا کیاتی اور اکیاتی نظریوں کے حق میں مختلف
 دلائل کا موازنہ و مقابلہ کرتا ہوا نظریہ اینٹھا کیاتی کے دلائل پر بحث کرتا ہے۔
 جو یہ ماننے لگے کہ سیسی ہی چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ نظریہ نظریہ اکیاتی کے

خلاف جو اعتراضات اٹھاتا ہے۔ ان کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ اگر ہر شے دوسری شے سے مختلف ہے۔ تب یاد آئی ہوئی چاندی اور زیر تجر بہ اس کے درمیانی فرق کو نہ جانے کسی دھوکے کی توجیہ کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کے حق میں دلیل دیتا ہوا کہتا ہے کہ جس فرق کو نہیں سمجھا جاتا وہ چیزوں کی اس صفت مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک دوسری سے تیز کی جاتی ہے اور باہم خلط ملط نہیں ہوتیں۔ اس قسم کے فرق کو نہ دیکھنے کے باعث یہی سببی میں چاندی کا دھوکا ہوتا ہے بلکہ لیکن دھوکے کے متعلق مسئلہ اکیہائی کے بالآخر نسلی بخش ہونے کے خلاف یہ اعتراض ہے کہ وہ اس عمل ترکیبی (سنسگر ویا یار) کی ضرورت کو موقوف نہیں کر سکتا جو کسی جیسر کو فلاں اور فلاں خیال کرنے پر مشتمل ہے اور جو تمام بحث کرنے والوں کے مباحثوں ہمارے تمام رایوں اور قلمی اور دھوکے کے تصورات میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ امر ہمیں انتہا اکیہائی کو بطور اٹل اور اتہائی توجیہ کے قبول کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

لے۔ در اس گورنٹ قلمی نسخہ نمبر۔ ۴۹۱۔

لے۔ ان متقدمین کی مانند جن کا حوالہ رانج دیتا ہے۔ پر بھاکر کی بھی رائے ہے کہ تمام علم درست ہے۔ اگرچہ اول الذکر وجودیات کی اساس پر اور موخر الذکر نفسیاتی اور اعتباری بنا پر ایسا ماننا ہے۔ خالک ناتھ جو پر بھاکر کے نظریے کی نمایندگی کرتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی آکا ہی میں موجود ہوتا ہے۔ صرف وہی جانا جاتا ہے اور یہی چاندی کے دھوکے کے وقت جو کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ یہ چاندی ہے۔ اس وقت سببی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت سببی آکا ہی میں موجود ہی نہیں ہے اس لئے یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ موہومی علم میں سببی کو چاندی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ یہ اس بطور چاندی کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس وقت موہوم چاندی کا علم ہوتا ہے۔ اس وقت سببی کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ دراصل دھوکے میں نقائص کے باعث سببی کی صفات مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا اور صرف اس کی صفات ماحد کو ہی جانا جاتا ہے۔ تب چاندی یاد آتی ہے اور ذہنی عمل میں نقص کے باعث چاندی کو اس اصلی مکانی و زمانی خلق میں یاد نہیں کیا جاتا جس میں اس کا بیشتر تجر بہ ہوا تھا۔ بلکہ وہ صرف چاندی کی شبیہ کے طور پر یاد کی جاتی ہے اگرچہ اس بارے میں کوئی شخص تجر بہ نہیں رکھتا کہ میں چاندی کو یاد کرتا ہوں۔

وادہی ہنسامبو واہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ چونکہ چاندی اس شے کے اندر محسوس ہوتی ہے جو صرف سیسی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک کو دوسرے پر تقویٰ پایا گیا ہے (ابتقا کھیاتی کا یہی اصل کام ہے) ٹھیک طرح چاندی ہمارے روبرو موجود ہونے پر چاندی محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح سیسی چاندی کے دھوکے میں ہمارے روبرو چاندی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سیسی ہی بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ جب دھوکا دور ہو جاتا ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ یہ چاندی نہیں ہے۔ اور اس کے معنی صرف سیسی کی موجودگی ہی نہیں ہیں بلکہ اس دھوکے کے مل سے انکار ہے۔ جو پہلے کیا گیا تھا۔

۱۸۶

بقیہ حافیہ صوگر شہ: لیکن ماننا پڑتا ہے کہ چاندی کا خیال یا دداشت کا یہی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس کو ادراک یا انتاج یا کسی اور ذریعہ علم سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح علم کے تمام دیگر ذرائع کو منسویٰ کرنے کے بعد ماننا پڑتا ہے کہ چاندی کا خیال یا دداشت سے ہی پیدا ہوا ہے۔ چونکہ یہ احساس موجود نہیں ہوتا کہ کچھ لاجزہ یا د کیا جا رہا ہے۔ چاندی کی یاد کو چاندی کے درک سے تیز نہیں کیا جاتا، کیونکہ یہی امور میں جو موجودہ ادراک کو یاد کی ہوئی شہیہ سے تیز کرتے ہیں اور اس لئے ہم یا دداشت اور اپنے روبرو کسی شے کے واقعی درک میں تیز کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ احساس وغیرہ میں نقائص ہونے کے سبب سے اس شے کی صفات مخصوصہ ہیں محسوس ہی نہیں ہوتیں۔ اس امتیاز کو نہ محسوس کرنے کا نتیجہ ہے کہ یہ دو طرح کی آگاہی اس چاندی کے براہ راست احساس کا دھوکہ پیدا کر دیتی ہے جو اس وقت ہمارے روبرو موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اسے اٹھانے کے لئے ہاتھ بڑھانے لگ جاتے ہیں۔ جو یا صحیح چاندی ہمارے سامنے موجود ہے (دیکھو پرکرن پنچک باب چارم۔ نیامے دیتی)۔

سدرش سوری شہرت پرکاشکامیں رامانج کے مابین کے نظریہ امتحانہ کھیاتی پر اس کی تفسیر سے متعلق میں کہتا ہے کہ نظریہ کھیاتی کی یہ خوبی ہے کہ بہت سادہ ہے اور کم از کم فرض کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ ایک غیر شخص نے کو دیکھا گیا ہے اور ”یہ“ اور غیبیہ حاطے میں فرق کو نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات دھوکے کے تمام نظریوں میں تسلیم کرنی پڑتی ہے اور ان میں اس کے سوا اور باتیں بھی فرض کرنی پڑتی ہیں۔

کیونکہ اگر مغنیات کے ساتھ بھی مثبت حقائق کی مانند سلوک کیا جائے تب تو منفی اور مثبت کا امتیاز ہی جاتا رہے گا۔ نظریہ اکیائی کہتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کو نہ جاننا ہی دھوکے کا سبب ہے۔ اس موقع پر سوال ہو سکتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کیا ہے؟ یہ صرف خود شے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تو ہم یہ توقع نہیں رکھ سکتے تھے کہ خود شے (مثلاً سیسی) کو نہیں دیکھا گیا اور صرف ہی دھوکے کا موجب ہے اور یہ نامکن ہے۔ مزید براں چاندی تو ہمیں اپنے رو برو ایک واقعی شے معلوم ہوتی ہے جسے ہم دیکھتے ہیں۔ وہ اس وقت کوئی یاد کی ہوئی معلوم نہیں ہوا کرتی۔ ہم جانتے ہیں کہ جب ہم موبوہم چاندی کو "یہ چاندی ہے" کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ وہاں ایک جھوٹے تعلق کا ادراک موجود ہوتا ہے۔ لیکن امتیاز کے عدم تفہیم کا تصور کبھی عقلی طور پر واقعی تجربے میں محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم اس امر کی تحقیقات کریں کہ (مثلاً سیسی اور چاندی) میں بطلان و تناقض کی ماہیت کیا ہے تب ہم دیکھیں گے کہ یہ امر واقعہ کہ جب صدف کو جلایا جائے نو وہ راکھ ہو جاتی ہے اور چاندی کو جب آگ میں ڈال دیا جائے۔ تب اس کی انگوٹھی بنائی جاسکتی ہے دھوکے کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات جس کے متعلق ہمارا یقین تھا کہ آگ میں ڈالنے سے اس کی انگوٹھی بنائی جاسکتی ہے۔ اس سے اب انگوٹھی نہیں بنائی جاسکتی۔ اگر درحقیقت بطلان ہی معنی رکھتا ہے۔ تب تو یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس میں کسی مل کے ایک قسم خاص کے سبب کو دوسرا سبب سمجھ لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام امتیاز کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر اسے امتیاز کی عدم شناخت بھی کہا جائے۔ تب بھی ایسے حالات میں ایک شے کو دوسری شے یقین کرنے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے تمام امور میں آخری توجیہ کہ طرف ہی مبذول کرنا چاہئے جو تصدیق کرتا ہے کہ ہر حال میں دھوکے کے معنی ایک شے کو دوسری شے خیال کرنا ہیں۔

۱۸۷

اگرچہ وادی ہنسا مبودا چاریہ اس طرح نظریہ امتیاز کہلاتی کا موید ہے۔ لیکن وہ اکیائی کے نظریہ کو یوں ہی اڑا نہیں دیتا۔ بلکہ اقرار کرتا ہے کہ اگر دوسرے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب یہ بھی دھوکے کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر صدف اور نقرہ کے فرق کی عدم شناخت نہ ہوتی۔ تب صدف کو کبھی نقرہ

تصور نہ کیا جاتا۔ اس طرح سے دیکھا جاتا ہے کہ انیتھا کھیاتی میں بھی اکھیاتی کا نظریہ شامل ہے کیونکہ اس مغض سے کہ ہم صدف کے ساتھ بھی وہی بڑاؤ کریں جیسا کہ نقرہ کے ساتھ کرنا چاہتے ہیں ضروری ہے کہ ہم اس چیز میں جو ہمارے روبرو موجود ہے اور جو صرف یاد کی جاتی ہے کوئی تمیز نہ کریں۔ لیکن اگرچہ اکھیاتی کی اس منفی سچائی (مثلاً عدم شناخت اختلاف) کو کئی جگہ ایک ضروری مرحلہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم تعلق یا ترکیب (سنسگر) کی مثبت حقیقت کو ایک ایسا لابدی عمل ماننا پڑتا ہے۔ جو ایک مقررہ ادراک کے مختلف عناصر کو باہم مربوط کرتا ہے۔ چونکہ ہمارے تمام عملی رویے اور عمل کی اصلی جزو تلازم ترکیبی کی فطرت رکھتی ہے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ اختلاف کی عدم شناخت بذات خود ہمارے اعمال کا اصلی سبب ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وادی ہسامبو واپا جاریہ اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریوں کی نسبتی سچائی پر اس خیال سے اپنی سادگی بحث خارج کرتا ہے۔ کہ وہ دہم کے غالباً صحیح نظریے ہیں لیکن وہ دہم کے متعلق راجیج کے اس نظریے کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں اور اس واسطے کوئی علم بھی موهوم نہیں ہے۔ اس نظریے کو تصفی اور انجام کار صحیح نظریہ تصور کرتا ہے لیکن اگر یہ بات ہو۔ تو اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے متعلق تمام مباحثے بے سود ہوں گے۔ وادی ہسامبو واپا جاریہ اس امر کو بتلانے کی کوشش نہیں کرتا۔ کہ اگر یہ نظریہ مان لیا جائے۔ تب کس طرح اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریے قابل تائید ہوں گے۔ اس کے بعد وہ انروچندہ کھیاتی (سیسی میں چاندی کی ناقابل بیان نموداری کی مانند) پر بحث پھینک دیتا ہے جو مقلدین شکر کا غیر متبدل نظریہ ہے۔

۱۰۸

انتا جاریہ نے جو انیسویں صدی کا ایک مصنف گزرا ہے۔ دہم کے اس نظریے پر زور دیا تھا جس کے مطابق جلالہ اشیا حلالہ اشیا میں موجود ہیں اور اس نے صدف کا نقرہ دکھائی دینا نہ تو محضو مالم ہے اور نہ تجربہ کی ہوئی ادیداد کی ہوئی چیزوں کے درمیان عدم شناخت ہے۔ کیونکہ یہ چاندی ہے۔ کا ادراک دو مختلف اور اکاستہ اس اور چاندی کا مرکب ہے۔ اگر اس میں واقعی اوراک موجود نہ ہو تاہم اپنے سامنے موجود "اس" کو کسی بطور نقرہ محسوس نہ کرتے۔ دوغض (نفض) کا کام صرف (تھا ہی ہے کہ وہ صدف کے جزو کو جو نقرہ کے جزو کے ساتھ مل رہا ہے ہمارے ادراک

سے چھال لیتا ہے اور یہ کہنا کہ تمام ادراکات اپنے اپنے خارجی حقائق متعلقہ رکھتے ہیں۔
 یعنی نہیں رکھتا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ محسوس کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی ہیں کہ
 یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے تعلق میں کوئی خارجی بنیاد ہی نہیں
 رکھتا۔ وہ اتنی مادہ جس سے چاندی تیار ہوتی ہے۔ یقیناً عنصری آتش کے اندر موجود
 ہوتا ہے اور وہ خاک ذرات جن سے صدف تیار ہوتی ہے۔ وہ عنصری ارض میں
 پائے جاتے ہیں۔ یہ مواد تربوریت کرن کے ابتدائی مرحلہ ترکیبی میں باہم خلطہ ملطہ
 ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ نقرہ کا وہی ادراک
 اپنی بنیاد میں واقعی خارجی نقرہ رکھتا ہے اختلاطیہ دلیل دیتا ہے کہ یہ امر یہی ہے۔
 کہ سبھی بطور چاندی نظر نہیں آسکتی۔ کیونکہ جب صدف نقرہ نہیں ہے۔ تب یہ کس طرح
 نقرہ معلوم ہو سکتی ہے؟ ”یہ چاندی ہے“ کے ادراک کی تجربے کی موزوں توجیہ کیلئے یہ ماننا
 ضروری ہے۔ کہ ”یہ چاندی ہے“ کے مرکب کے ہر دو اجزائے ترکیبی ”یہ“ اور ”چاندی“
 دونوں ہی ادراکات متعین ہوں۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں اس ادراک کو جائز خیال
 کیا جاسکتا ہے کہ میں چاندی دیکھتا ہوں۔“

خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی

خدا کی ہستی صرف شاستر پران سے ہی جانی جاسکتی ہے۔ دوسرے مقام
 ثبوت جو خدا کی ہستی کے بارے میں پیش کئے جاتے ہیں۔ انجام کار ناکامیاب رہتے
 ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کے اثر کو زایل کرنے کے لئے ہمیشہ کامیابی کے ساتھ مخالفانہ
 دلائل پیش کی جاسکتی ہیں۔

خدا نہ تو کسی حاسہ سے محسوس ہو سکتا ہے اور نہ ذہن اس کا ادراک حاصل
 کر سکتا ہے۔ کیونکہ حواس تو صرف انہی اشیا کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو ان کے تعلق میں
 آئیں اور ذہن بھی (جذبات خوشی و غمی کی بلا واسطہ اطلاعات کے سوا) حواس خارجیہ کی

بابت

مدد کے بغیر اشیا کا علم نہیں دے سکتا۔ مزید برآں خدا کو سنتوں کی کسی نام نہ جس (یوگ پر تکیش) سے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ اس قسم کے احساسات مانتے تعلق رکھتے ہیں اور ہمیں کسی ایسے واقعے کی خبر نہیں دے سکتے جو ہمیں بذریعہ حواس خارجہ پیشتر معلوم نہ ہو۔ سنت لوگ دہی کچھ دیکھ سکتے ہیں۔ جو پہلے کبھی دیکھا جا چکا ہے۔ اگرچہ وہ شے اس وقت حواس کے روبرو موجود نہ ہو۔ اور جو اشیا حواس کے لئے مدد سے زیادہ چھوٹی ہیں حواس انہیں بھی محسوس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ ان کے ساتھ کوئی حسی تعلق قائم نہیں کر سکتے۔ کوئی ایسی دلیل نظر نہیں آتی جس کی بنا پر ایک ایسے پرہیزگار (بترین روح) کو بازا چلا سکے۔ جو تمام اشیا کو براہ راست جانتا اور بتاتا ہو۔ عام دلیل جو اس بارے میں پیش کی جاتی ہے۔ معلول سے علت کی طرف ہے۔ چونکہ دنیا ایک معلول (کاریہ) ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی علت بھی ہو۔ ایک بنانے والا جو اس کے تمام ملے اور اس کے استعمال کو براہ راست جانتا اور ان سے لطف اٹھاتا ہو۔ دنیا اس لئے معلول ہے کہ یہ دیگر معلولات کی مانند اجزا سے مرکب ہے (سو بو)۔ اور صحیح سلامت جسم انسانی کی مانند یہ ایک اور صرف ایک پرش (شخص) کی نگرانی اور رہنمائی کی محتاج ہے۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ دونوں امور باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جسم انسانی کو اس کی نگرانی روح نہ بناتی ہے اور نہ قائم رکھتی ہے۔ کبھی شخص جس جسم کی پیدائش تو اور شٹ (اعمال غیر مرئی) کا نتیجہ ہے۔ نہ صرف اسی شخص کے اعمال کا بلکہ ان ہستیوں کے اعمال کا بھی جو اس سے فائدہ اٹھاتے یا اس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی ہر ہر بطور مروط اجزا کے ان اجزا کے ملاپ کا نتیجہ ہے اور یہ ملاپ اس ذی حیات شخص پر کوئی انحصار نہیں رکھتا۔ جو اس کی نگرانی کرتا ہے۔ بطور ذی حیات کے اس کی ہر ہر ہر حرکت اور کائنات بطور کل کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اور ایک شخص کی نگرانی کو کل حرکات کی ناقابل تخیل علت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ کسی شخص کی حرکت کسی ایسی بھاری چیز کو حرکت دینے کے لئے محو شال ہوا کرتے ہیں جو اس شخص کو شش کے بغیر بلائی نہیں جاسکتی۔

مزید برآں اگر دنیا کا بنانے والا مان بھی لیا جائے۔ تو کیا دنیا کی بناوٹ کو

ایک یا زیادہ انفرادی ارواح سے منسوب کرنا بہتر نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دنیا کے سارے
 کی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ بنانے والا چیزوں کی
 اندرونی طاقتوں اور تاثیرات سے بھی آگاہ ہو۔ اسی قدر کافی ہے کہ جو اشیاء یہ
 طاقتیں رکھتی ہیں۔ اسے ان کی براہ راست واقفیت حاصل ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صنعت
 کی تمام صورتوں مثلاً صراحی، کپڑا وغیرہ میں بنانے والا ایک معمولی فرد انسانی ہوا کرتا ہے۔
 چونکہ اسی قسم کی مثالوں سے دنیا کے بنانے والے کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔
 اس لئے یہی مناسب ہوگا کہ اس دنیا کو بنانے والا بھی ایک اسی قسم کا وجود مانا جائے۔
 پس دنیا کو بنانے والا ایک پریم آتما (برترین روح) ماننے کی بجائے ہم ایک انفرادی
 کو اس کا صانع خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح آنتاج سے خدا کی ہستی کو ثابت کرنا ممکن ہے۔
 معمولی آنتاج ایسی چیز کو جاننے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں جو اور طریقوں سے
 بھی جانی جاسکتی ہے اور ان تمام صورتوں میں نتیجے کی صحت کو دوسرے طریقوں سے
 جانچا جاتا ہے۔ مگر خدا کو جاننے کے لئے یہ طریقہ کام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ کسی اور
 بالواسطہ یا بلاواسطہ طریق سے جانا نہیں جاسکتا۔ اس لئے یہاں آنتاج کا اطلاق بالکل
 بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس اور کوئی ذریعہ ہی نہیں جس سے آنتاج کی صحت کو
 جانچا جائے۔ باوجود اس نتیجے کا صرف ایک طریق خاص پر تعین کر سکے۔ چونکہ ہر ایک قسم کے
 آنتاجات کی بنیاد مختلف قسم کے بیانات سے اخذ کیا جاتا ہے اس لئے یہ فیصلہ کرنا
 ممکن نہیں کہ کسی خاص قسم کے آنتاج کو کسی دوسرے آنتاج پر ترجیح دی جائے۔
 ایسے لوگ موجود ہیں جو یہ کائناتی دلیل پیش کریں گے کہ چونکہ منفرد اشخاص
 میں یہ طاقت ہیں کہ وہ ان اشیاء کو جان سکیں۔ جو تکلیف ہیں یا جو ان کی نظر سے پوشیدہ
 ہیں یا بہت دور ہیں۔ اس لئے اس دنیا کو بنانے والا کم از کم ایک ایسی روح برترین
 (پرہیزگار) چاہئے جو انفرادی ارواح سے بالکل ہی مختلف ہو۔ اسلئے یہ ماننا ضروری
 ہے کہ دنیا کو بنانے والے کی طاقتیں غیر محدود ہوں۔ محلول سے ہم علت کے متعلق
 آنتاج کیا کرتے ہیں اور محلول کی فطرت سے ہم علت کی فطرت کا اندازہ لگاتے ہیں۔
 اس لئے اگر اس کائنات کی کوئی علت مانی جائے۔ تب یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس علت
 میں محلول کی پیدائش کے لئے غیر محدود طاقتیں پائی جاتی ہیں۔ ایسی علت کا آنتاج

باب

جو کہ اسے پیدا کرنے کے قابل نہیں۔ بے محل ہے۔ نیز عل عامہ کی غیر ضروری غماز کو درمیان میں لا کر نہیں کہنا چاہئے کہ جس طرح عوام کی حالت میں حلول کی پیدائش کے لئے جسم اور آلات کی ضرورت ہو کر پڑتی ہے۔ اسی طرح کائنات کی علت برترین کے لئے بھی ایک جسم اور کام کرنے کے واسطے آلات کا رکھنا لازمی ہے۔ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ کئی نتائج صرف ارادہ اور خواہش کے بل سے پیدا ہو جایا کرتے ہیں (سکلیپ) اور ارادہ اور خواہش دونوں ہی جسم کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی پیدائش جسم کی بجائے ذہن سے ہوتی ہے۔ ذہن کی ہستی بھی جسم پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ جسم چھوڑنے کے بعد بھی ذہن موجود رہتا ہے۔ جو محمولی لوگ جو نیکی اور بدی کے نتائج ہیں۔ اس جسم کی گونا گوں مختلف الاجزا اور حیرت آمیز کائنات پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس واسطے ایک ایسا پر مآتما (روح برترین) ماننا پڑتا ہے جس نے اس دنیا کو پیدا کیا ہے۔ جو کچھ تمام اشلہ معلومہ میں کسی بھی معلول کی علت مادی اور علت فاعلی جدا جدا دیکھے جاتے ہیں۔ اس لئے صرف برہم ہی اس دنیا کا پادان کارن (علت مادی) اور منت کارن (علت فاعلی) نہیں ہو سکتا۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ امر مسلمہ ہے کہ دنیا ایک معلول اور بہت وسیع ہے مگر اس بات کا کسی کو علم نہیں ہے کہ اس دنیا کے تمام اجزا کسی وقت پر اور کسی ایک شخص سے پیدا ہوتے تھے۔ پھر یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ اسے کوئی نامعلوم روح برترین (پریم پریش) بنانے والی ہے۔ اور کیوں اس بات کو روکیا جائے۔ کہ انفرادی ارواح نے اپنی خاص خواہشوں اور طاقتوں کے ذریعے اوقات مختلف پر اس دنیا کے مختلف اجزا کو بنایا ہوگا۔ جو اس وقت ہیں ایک شخص کا ایک ہی وقت میں پیدا ہوا مستعدہ کل معلوم ہو رہی ہے۔ یہ بات سراسر ممکن ہے۔ کہ مختلف اجزائے عالم مختلف اوقات میں پیدا کئے گئے ہوں گے اور اسی طرح ہی مختلف اوقات پر نابود کئے جائیں گے۔ ساری کائنات کو شخص واحد کی پیدائش عیسال کرنا تقریباً ایک ورم بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔ اس امر سے کہ دنیا ایک معلول ہے صرف یہی نتائج ہو سکتا ہے۔ کہ اسے کسی بہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بھی ثبوت نہیں کہ اسے صرف ایک بہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ یہ غیر محدود دنیا ایک ہی اس میں پیدا ہونی ممکن تھا

بانٹ

۱۹۲

اور نہ ہی ایسا ہونے کا کوئی ثبوت موجود ہے۔ اور اگر یہ بتدریج پیدا ہوتی ہے تب ہم کئی فریم متیاں فرض کر سکتے ہیں جنہوں نے اسے پیدا کیا ہو گا۔ علاوہ بریں چوتھ خدا بذات خود ایک مطلقاً ہستی کاملہ ہے اس کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کیا جاسکتا کہ اسے ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہو سکتی ہے اور اس کے اس نہ تو جسم ہے اور نہ ہاتھ جن کے ذریعے اس کا ثبات کو پیدا کر سکے۔ یہ سچ ہے کہ ذہن جسم کے ساتھ ختم نہیں ہو جایا کرتا۔ مگر اسے کبھی عمل پذیر نہیں دیکھا گیا جس حالت میں کہ اس کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ اگر یہ مانا جائے کہ خدا بھی جسم رکھتا ہے۔ تب وہ ابدی نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اجزائے جسم رکھنے کے باوجود ابدی ہو سکتا ہے۔ تو اسی دلیل کے مطابق اس دنیا کو بھی ابدی خیال کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ دنیا صرف اس کی (اچھا خواہش) سے نمودار ہو گئی ہے۔ تو یہ ایک ایسی عجیب و غریب بات ہو گی۔ جو علت و معلول کے متعلق حالات معلومہ کے ساتھ کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتی۔ پس اگر ہم اپنے تجربے میں آئے ہوئے حالات علت و معلول کی بنا پر خدا کی ہستی کو ماننے ہیں اور اگر ایسا خدا ان تمام اوصاف سے بہرہ ور ہے۔ جو عام طور پر اس سے منسوب کئے جاتے ہیں اور اس کے پیدا کرنے کے طریقے بالکل ہی نیارے اور عجیب قسم کے ہیں۔ تب وہ ایک ایسا سبب ہے۔ جسے معلومہ اسباب اور ان کے طرق تخلیق کی مشابہت کی بنا پر نہیں مانا جاسکتا پس استاج کے ذریعے خدا کی ہستی کبھی ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی ہستی کو صرف شاستر پرانوں کی تہات پر ہی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

بھاسکر اور رامانج

— — — — —

بھاسکر اور رامانج کا احتیاط سے مطالعہ کرنے والا ہر شخص ضرور جانتا ہو گا کہ اسوہ فلسفیانہ میں رامانج بھاسکر کا بہت مقروض ہے اور اکثر امور کے متعلق ان کی رائے کم و بیش یکساں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ رامانج اپنے خیالات کے لئے بودھان یا دیگر دیشینو

بانت

مصنفین کا بھی مہوں منت ہو۔ مگر وہ بھاسکر کا تو بہت ہی منقرض ہے جیسا کہ ان کے نظامات کا کسبھی مطالعہ ظاہر کرتا ہے مگر ان کے نظامات بالکل ہی ایک نہیں ہیں اور ایک اجماع میں ان کا اختلاف ہے۔ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم تو ہستی و عظیم منزہ ہے۔ مطلقاً بے صورت اصول ملتی ہے۔ اور وہی برہم بحالت معلول دنیا کی شکل میں موجود ہے۔ بھاسکر کی رائے میں اس خیال کے اندر کوئی تناقض یا اشتکال نہیں ہے۔ کیونکہ تمام اشیاء اسی قسم کی دہری شکل رکھتی ہیں۔ وہ ایک بھی ہیں اور ایک بھی۔ وحدت بھی ہیں اور اختلاف بھی۔ وحدت اور اختلاف تمام اشیاء کی فطرت میں موجود ہے۔ مگر رائج کی رائے میں وحدت اور اختلاف دونوں کو ایک وقت میں نہیں مانا جاسکتا۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ ”یہ اس کی مانند ہے“ تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہی ایک ہستی ہی موضوع بھی اور محمول بھی۔ مثال کے طور پر فرض کرو کہ مذکورہ بالا قضیے میں ”اس سے مراد گائے ہے۔ اور محمول اس کی مانند“ جسمانی صورت کا خاص اور یکتا بیان دیتا ہے۔ تب سو خرا ذکر، اول الذکر کی صرف ایک صفت ہونے سے اس کی فطرت اور خصوصیت کو متعین کرتا ہے۔ موضوع اور محمول کی عینیت کا اعلان کوئی معنی نہیں رکھتا اور نہ یہ کہنا کچھ معنی رکھتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی ہے۔ جو بصورت وحدت موضوع ہے اور بصورت اختلاف محمول ہے۔ بھاسکر یہ دلیل دیتا ہے کہ شمراٹا اور مشمر وطیت بالکل ہی مختلف ہیں ہوا کرتے اور نہ ہی جو ہر اور اس کے اعراض۔ کیرا اور اس کی سفیدی بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جو ہر کے بغیر اعراض اور اعراض کے بغیر جو ہر کی ہستی نہیں ہے۔ تمام اختلاف وحدت بھی ہے کسی شے کی قوت و صفات اس شے سے جدا نہیں ہوتیں۔ آگ سوزش اور روشنی سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس لئے ہر شے وحدت بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے میں بالکل ہی تحول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن رائج کہتا ہے کہ تمام قضیوں میں محمول موضوع کی صفت ہوا کرتا ہے۔ یہی صفاتی نظریہ جس نوع، علت و معلول، کل اور فرد کی تمام مثالوں پر عاید ہو سکتا ہے۔ ”اختلاف“ اور ”وحدت“ چیزوں کی دو جدا گانہ صورتیں نہیں ہیں۔ جو دونوں ہی حقیقی ہوں۔ اختلاف۔ وحدت کی فطرت اور خاصیت کو بدلتا یا متصف کرتا ہے

۱۹۳

اور یہ بات چھپیدہ اور مرکب اشیاء کے متعلق ہمارے کل تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔
 رامانج کے خیال میں ایک ہی ہستی کی وحدت اور اختلاف کو ماننا متباہن بالذات ہے۔
 اختلاف کی بذات خود سچائی کو تجربہ ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ کیفیت یا کیفیت وغیرہ
 کا اختلاف ہمیشہ فاعل کی فطرت کو بطور وحدت بدل دیتا ہے اور ہم صرف اکا بات
 کا تجربہ رکھتے ہیں۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اگرچہ برہم دو طرح کا ہے ایک جو بصورتِ اختلاف
 نمودار ہو رہا ہے اور دوسرا جو ہستی اور علم کی بے صورت وحدت مطلقہ ہے۔ مگر
 ان میں سے صرف موخر الذکر ہمارے بلند ترین علم و عبادت کا موضوع ہے۔ رامانج
 اس بے صورت و اختلاف کی ہستی سے منکر ہے اور اس باصفات امر مختلف الاجزا
 برہم کا قایل ہے جو سب سے پرے اور سب کے اندر موجود رہتا ہوا اپنی ذات
 میں بطور ایک جسم کے اپنے اندر انفرادی ارواح اور مادی دنیا کو جگہ دیتا ہے۔
 برہم اور جیو (انفرادی روح) کے باہمی تعلق کے بارے میں بھاسکر کہتا ہے۔ کہ
 جیو برہم ہی ہے۔ مگر وہ انتہ کران کی اپادھی (ذہنی تعین) سے محدود ہو گیا ہے
 اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جیو برہم کا انش (جزو) ہے تب یہ لفظ انش برہم
 کا جزو یا علت ہونے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ ان اصطلاحی معنوں
 میں کہ برہم ذہنی حدود کے باعث محدود ہو رہا ہے۔ یہ محدودیت یا تعین
 غیر حقیقی یا ذہنی نہیں ہے۔ اس محدودیت کے باعث انفرادی ارواح ذرات
 کی مانند ہیں۔ مگر رامانج کی رائے میں برہم اور جیو کا فرق جو جہالت محسوس ہوتا ہے
 اور اس لیے یہ فرق غیر حقیقی ہے۔ رامانج کی رائے میں جیو اور برہم کی ایکتا (عینیت)
 آخری سچائی ہے۔ برہم اور جیو کے درمیان کمال و غیر محدودیت اور نقص محدودیت
 کا ظاہری فرق جو جہالت ہے اور یہ فرق اسی دم مہوٹا محسوس ہونے لگتا ہے۔
 جب ارواح اس بات کو جان لیتی ہیں۔ کہ ان سے برہم کا جسم بنتا ہے۔ رامانج کے
 خیال کے مطابق فرق بذات خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ مگر جس مثال موضوع کی طرف

یا

اشارہ رکھتا ہے اس کی خصلت مخصوصہ کو بدلتا اور اس کا فیصلہ کرتا ہے موضوع اور اس کی خصلت ایک ہی بات ہیں۔ بھاسکر کے خیال میں عینیت اور اختلاف دو انداز ہیں۔ جو دونوں ہی یکساں طور پر ایک دوسرے پر غیر منحصر اور حقیقی ہیں اگرچہ وہ آپس میں خلق رکھتے ہیں۔ بھاسکر پر سختہ چلی کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر برہم کے تعینات جسم حقیقی ہوتے۔ تب تو برہم ان سے بالکل محدود ہی ہو جاتا۔ کیونکہ برہم کوئی ابراز نہیں رکھتا اور اس لئے وہ اپنی کلیت میں ہی موش ہو جاتا۔ راناج نے بھاسکر کے نظریے کے بعض لطیف پہلوؤں پر مناظرانہ ہمارت کے ساتھ اعتراض اٹھایا ہے۔ مگر یہ اعتراض بھاسکر کے خلاف بہت قوی معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اس منطقیانہ دعوے کو مان لیں کہ وحدت اور کثرت۔ علت اور معلول ایک ہی حقیقت کے دو انداز ہونے سے یکساں طور پر حقیقی ہیں۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ راناج بھاسکر کے نظریے کی تردید میں کافی مددگار کا میاب ہوا ہے۔

نیز راناج برہم کے متعلق یہ بھی کہتا ہے کہ وہ انفرادی ارواح اور مادی دنیا کے ساتھ ایک ہے اور پھر ان سے مختلف بھی ہے۔ لیکن صرف ان معنوں میں کہ جس طرح کسی جوہر کے عرض یا جزو کو بیک وقت اس جوہر یا کل کے ساتھ جس سے وہ خلق رکھتا ہے۔ ایک اور مختلف خیال کیا جاسکتا ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور بے جان مخلوقات برہم کے اجزاء کے طور پر ہی ہستی رکھتے ہیں۔ بذات خود نہیں۔ چونکہ وہ برہم کے اجزاء ہیں۔ اس لئے برہم کے ساتھ ان کی عینیت (ابھید) ایسی ہی بنیادی سچائی ہے۔ جیسا کہ برہم کے ساتھ ان کا فرق (بھید) اسی قدر ہی واقعی ہے کہ جس قدر کہ جوہر کو اس کے اعضاء سے مختلف خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس معاملے پر بھاسکر اور راناج کے درمیان جو بڑا فرق دیکھا جاتا ہے یہ ہے کہ بھاسکر جسم اور اجزایا جو بہرہ دار اعضاء کے تصورات کو درمیان میں لانا ضروری خیال نہیں کرتا۔ اسی کے عقیدے کے مطابق برہم ایک ہی وقت سب کے اندر بھی ہے اور سب سے بڑی بھی۔ ایک ہی وقت میں عینیت اور اختلاف دونوں کو ہی موجود مانا جاسکتا ہے اور اس کی تصریح

۱۹۵

علت و معلول یا جوہر و اعراض وغیرہ اشلہ سے ہو سکتی ہے۔

فلسفہ رمانیج کی وجودیاتی حثیت

—•—•—

حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریق اور ترتیب سے منضبطہ کائنات برہم سے نمودار ہوتی ہے۔ اسی سے قائم ہے اور بالآخر اسی کے طرف راجع ہوگی۔ برہم وہ ہے جس کی بڑائی کی کوئی حد نہیں۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق قیام اور فنا صفات ثلاثہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر وہ جداگانہ حقائق کی طرف اشارہ نہیں دیتے۔ وہ ایک ہی حقیقت سے جس میں ان کا وجود ہے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی اصلی ذات اس کی لاتغیر ہستی۔ اس کا ابدی علم کل اور لمحات زمان و مکان و صفات اس کی غیر محدودیت ہے۔ سوتر (۱-۲) پرنسکر کی تعبیر کا حوالہ دیتا ہوا رمانیج کہتا ہے۔ کہ جو لوگ برہم کو صفات سے معرا (نرویش) مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنوں کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کی بجائے کہ دنیا کی تخلیق قیام اور فنا برہم سے ہیں۔ اس سوتر کے یہ معنی لینے چاہئیں۔ کہ تخلیق قیام اور فنا کا دھوکا برہم سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہم کو صفات سے معرا ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث اگیان (جہالت) ہوگا اور برہم اس اگیان کا منظر ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے۔ تو اگیان کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نور پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ ہوا اگر یہی فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے۔

اس سے مذکورہ بالا سوتر پرنسکر کی تعبیر کے حقیقی معنوں کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر اس کی مراد یہی ہے جیسی کہ رمانیج ظاہر کرتا ہے تو کیا برہم وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکا نمودار ہوتا ہے؟ کیا اس کی یہ مراد یہی ہے کہ برہم اور صرف برہم ایک دنیا کی حقیقی تخلیق وغیرہ کی علت ہے؟ شکر جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔ برہم سوتر ول اور اپنشدول کا مفسر تھا اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔

بانت

کہ ان میں بہت سی عبارات ایسی ہیں۔ جو خدا پرستی اور ایک حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں شکر کو ان عبارات کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقیتوں کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا۔ چونکہ وہ متن مستم کی ہستی مانتا تھا۔ وہ ہر قسم کا انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لئے شکر کے اس اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہئے۔ جو اس کے مد نظر تھا۔ لیکن یہ اعتبار ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ کم از کم کئی ایسی عبارات موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارات ایسی مبہم ہیں۔ جن کے معنی دونوں طرح کئے جاسکتے ہیں اور ایسی عبارات بھی ہیں۔ جو صاف طور پر مطلقیت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر مذہب شکر کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے۔ تب تو تعلیمات شکر کو خالص مسئلہ وحدت وجود کی روشنی اور صرف اسی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہم ظہور عالم کی پیدائش۔ قیام اور خاتمے کی غیر متبادل۔ غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے۔ مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک برہم جو سب ظہورات کی انتہائی اصل۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور سچائی ہے اور مابا جو اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیلی ہیئت سے ظہور کثرت کا امکان ہے لیکن سوتر ۱۔۱۔۲ پر شکر کے تفسیری فقرات کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حوادث عالم صرف ایک نمود و ظہور ہی نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں بنیاد رکھتے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ برہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ پوچھو تو خالص نہیں بلکہ او دیا کے ساتھ برہمہ دنیا کی علت ادی یا ادا ان کارن ہے اور ایسی ہی دنیا برہم پر منحصر ہے اور اس میں سا جانی ہے۔ واسپتی شکر بھاشیہ کی اپنی تفسیر بھاشی میں اسی سوتر (۲/۱) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پر سکا شانتا اپنی تصنیف پنچ پاوکا ورن میں کہتا ہے کہ یہاں جو حقیقی افعال مذکور ہوئے ہیں۔ اصل میں برہم سے تعلق نہیں رکھتے اور برہم جگیا سا (برہم کی کھوج) کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسے ان افعال سے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا کہ برہم نے خود کو دنیا کے روپ میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیل ہیئت (پر نیام) حقیقی ہے۔

اس کی طاقتیں ہی عالم گونا گوں میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ لیکن پرکاش آتمن پر نیام کے نظریے کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ مگر چونکہ مایا برہم سے متلازم ہے۔ اس لئے ظہورِ عالم نہ کبھی رو یا نیست ہوتا ہے اور نہ کبھی غیر وجود ہاں صرف اس قدر پتا لگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہم پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہورِ عالم مایا کی تبدیل ہوتی ہے۔ اس لئے صرف بطور ایک تبدیل ہوتی کے واقعی ہے۔ اس کی بنیاد برہم میں بھی ہے۔ مگر یہ وہیں تک اصلی حقیقت کہتی ہے جہاں تک کہ یہ برہم میں بنیاد رکھتی ہے۔ جہاں تک کہ ظہوراتِ عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتے ہیں۔ برہم اور مایا کی مشترک حقیقت کا تین طور پر تصور کیا جاسکتا ہے (۱) مایا اور برہم دو تانگے ہیں۔ جو آپس میں بٹ کر ایک تانگا ہو گئے ہیں (۲) برہم مایا کے ساتھ جو اس کی شکست (طاقت) ہے دنیا کی پیدائش کا سبب ہے (۳) چونکہ برہم مایا کا سہارا ہے اس لئے بالواسطہ وہ تخلیقِ عالم کی علت ہے۔ موخر الذکر دو تصوروں کے مطابق چونکہ مایا برہم کے سہارا ہے اس لئے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہم کے سہارا ہے اور ان دونوں تصورات کی رُو سے شدہ برہم (خالص برہم) اس دنیا کی علت ہے۔ سر و گیاہ نامی سبھی ہی خیال کرتا ہے کہ شدہ برہم ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہم کے ساتھ مل کر دنیا کی علت مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے۔ جس کے وسیلے سے شدہ برہم کی تعلیل کا ثبات کے اختلافات میں نمودار ہوتی ہے۔ مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی تبدیلی کا مادہ مایا ہی ہے۔ اگرچہ مایا کا اس قسم کا ظہور ناممکن ہوتا۔ اگر اس کا بنیادی سبب برہم موجود نہ ہوتا۔ تعلیل برہم کی ماہیت پر غور کرتا ہوا پرکاش تا کہتا ہے کہ ویدانت کا مسئلہ وحدت وجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کے سوا مے معلول میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہو سکتی۔ جس کا اظہار یا بیان ہو سکے۔ پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق فلسفہ سنسکر کی تعبیر کی گئی ہے۔ سنسکر کے تقریباً سب کے سب مقلدین اس بات پر متفق الرائے ہیں۔

بابت

کہ اگرچہ برہم دراصل بنیادی سبب ہے۔ مگر دنیا برہم سے بنی ہوئی نہیں ہے بلکہ مایا کے ماوے سے بنی ہے اور اگرچہ دنیا کی ساری گونا گونی ایک اضافی ہستی رکھتی ہے۔ لیکن اس پر بھی یہ ان معنوں میں حقیقی نہیں ہے جن میں کہ برہم حقیقی ہے۔ بلکہ عالمگیر لہوور یا منجلی شکر خود کہتا ہے۔ کہ برہم کے علم کل کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر لہوور یا منجلی کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود نہیں۔ اسے اسی طرح ہی گیتا (علیم) کہہ دیا جاتا ہے جس طرح سورج کو جلانے اور منور کرنے والا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ سورج بذات خود حرارت اور روشنی کی معینیت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی ہے۔ وہ ناقابل دید نام (اسم) اور روپ (صورت) ہے۔ جسے ”یادہ“ نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے برہم کی سرگیتا (علیم کل ہونا) یہی عالمگیر لہوور ہے۔ جس کے ذریعے مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لئے ممکن الا دراک ہو جاتی ہے۔ مگر یہ لہوور کسی علمی فعل کا لہوور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور یکساں حال روشنی ہے جس کے ذریعے مایا کے غیر حقیقی لہوورات وجود میں آکر جانے جاتے ہیں۔

رامانج کا نظریہ بالکل ہی مختلف ہے وہ شکر کے اس نظریہ کو مسترد کرتا ہے۔

لے۔ پرکاشنا مکنی نظریے بیان کرتا ہے۔ جن کے مطابق برہم اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے۔ کہ مایا برہم کی شکتی ہے اور تمام جیو (انفرادی روح) اودیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ یا برہم مایا میں منکس ہو رہا ہے اور اودیا دنیا کی علت ہے یا شدہ (خالص) برہم غیر فانی ہے اور جیو ان کا تعلق اودیا سے ہے۔ جیو اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں مگر ان دھوکوں کی باہمی مشابہت کے باعث ہیں ایک پائیدار دنیا معلوم ہوتی ہے یا برہم اپنی ہی اودیا کے ذریعے خود تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان سارے نظریوں میں کسی کے اندر بھی دنیا کو برہم سے لہوور پذیر نہیں سمجھا گیا۔ پیچ پاؤ کا ورن صفحہ ۲۳۲۔

اس سوال کے جواب میں کہ برہم کی طرح بے آغاز دیدوں کا چشمہ ہو سکتا ہے۔ پرکاشنا مکنی یہ بات فرم کر رہا ہے کہ برہم وہ اندرونی حقیقت ہے جس کے ذریعے وہ سارے وجود اس میں نمودار ہوئے ہیں۔ لہوور میں نہتے ہیں۔ پیچ پاؤ کا ورن صفحہ ۲۰۳، ۲۰۴۔

۱۹۹

کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات کے باطل ہونے کی ایک یہ دلیل دی جاتی ہے کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں اس سے ان کی صرف ان کی خافیا اور غیر بدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شے ایک خاص زمان و خاص مکان میں دکھلائی دیتی ہوئی اسی زمان و مکان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب وہ باطل کہلاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی اور مکان و زمان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب اسے باطل نہیں کہہ سکتے۔ تب وہ صرف خانی اور غیر ابدي شمار ہوگی۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے کیونکہ زمان و مکان وغیرہ کے تغیرات وہ نئے معنائیں ہیں۔ جو نئے اجزا اور میان میں لا کر تبدیل ہیئت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ شے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ مہموم۔ کیونکہ ایک سبب سے نمودار ہو کر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود دیکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی ایسا ثبوت موجود نہیں ہے۔ جو ہمارے اس ادراک کو غلط ثابت کر سکے۔ نامستزوں کی وہ تمام عبارات جو وجودِ عالم کو برہم کے ساتھ ایک بتلائی ہیں۔ صرف ان معنوں میں درست ہیں کہ صرف برہم ہی دنیا کی علت ہے اور معلول (دنیا) دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایک صراحی مٹی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ تب اس کے بھی معنی ہوا کرتے ہیں کہ یہ مٹی ہی ہے جو صراحی کو صورت خاص اختیار کر کے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے وغیرہ کے کام آتی ہے لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے۔ مگر وہ مٹی سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے اور جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ معلول صراحی فنا ہو گیا ہے اگرچہ اس کا سبب جو مٹی ہے۔ اسی طرح ہی موجود رہتی ہے۔ پیدائش (ابتدائی) کے معنی میں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ سارے حالات میں جو ہر (ہستی) برابر موجود رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے ہی اس کی تخلیق کو درست خیال کیا جاسکتا ہے کہ معلول آلاتِ علتی کے برسرِ کار آنے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو صورتیں اور حالات سے پہلے موجود نہ تھے۔

بابت

اب وجود میں آگئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ جس کے اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اس مذہب تعلیل کی تردید نہیں کرتی۔ کہ مصلولات پیشتر ہی علت میں موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہم نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور ارواح مختلفہ اُس کے خاص خاص ہونے سے اس کے ساتھ بالکل ہی ایک ہیں اور اس کے اجزایا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

برہم کل یا مطلق ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور مادی دنیا اس کے جسم کو بناتے ہیں۔ جب وہ برہم اپنے اُس جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو انفرادی ارواح اور عالم مادی کی حالت لطیف سے تیار ہوتا ہے۔ تب وہ کارن (علت) یا مصلتی صورت (کارن) (اوستھا) میں برہم کہلاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس جسم میں موجود ہوتا ہے جو ارواح اور دنیا کی معمولی حالت ظہور سے بنتا ہے۔ تب اسے برہم بجا لیت مصلول کاریہ (اوستھا) کہتے ہیں۔ جو لوگ مصلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مصلول اپنی علت کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے، کبھی برہم کے ساتھ جو حقیقی ہے۔ ایک نہیں ہو سکتی۔ رانج بڑے زور کے ساتھ اس بات سے انکار کرتا ہے۔ کہ ہستی پاک کی مانند کوئی ایسی حقیقت موجود ہے جو اُس ایشور سے بھی بڑھ کر حقیقی ہے۔ جو عالم مادی اور ارواح کو ان کی لطیف تر حالت میں بطور اپنے جسم کے قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ ایشور ایک ہستی پاک (سن۔ ماتر) ہے کیونکہ وہ ہمیشہ علیم کل اور قادر مطلق ہونے کی لاجدود صفات حمیدہ رکھتا ہے۔ رانج اپنے اس عقیدے سے ذرا غرض نہیں کھاتا کہ مادہ اور ارواح ایشور کا جسم بناتے ہیں اور وہ ان پر اندرونی طور پر

۲۰۰

۱۔ شری بھاشیہ صفحات ۴۴۴، ۴۴۵۔ طبع بمبئی ۱۹۱۲ء۔

۲۔ رانج کا یہ اعتراض نادرست ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق مصلول کی اندرونی حقیقت اپنی علت کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ ہاں مصلول پر اس اعتراض میں سچائی موجود ہے کہ علت مصلول کی مہینیت کے مسئلے کو نظر نہ ٹک کر کے مطابق خاص اور پیچ دار معنی دیئے جائیں۔

حکمران (انتر یامی) ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے۔ لیکن اس کا ست کاریہ بانہ
 واداس ویدانت کی نسبت جس کی تشکر تعبیر کرتا ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک تر ہے۔
 معلول کیا ہے۔ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام ہے۔ اور مادی دنیا اور
 ارواح جو باجمل کرائشور کا جسم بناتے ہیں۔ اسی لئے معلول شمار ہوتے ہیں کہ
 اس ظہور سے پہلے وہ معلولات لطیف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح
 کی صورت میں ایشوری اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی
 جزو ایسا نہیں۔ جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی اور اصلی خیال کیا جاسکے ہال
 رامانج بھاسکر سے بالکل ہی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بھاسکر کے خیال کے مطابق اگرچہ
 ایشور بطور معلول کے مادی دنیا اور ارواح کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن ایشور
 بطور کارن (علت) کے بھی تو موجود ہے۔ جو ہستی محض (سن ماتر) ہونے سے
 اپنے اندر مطلقاً کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہجہ صورت
 میں مادہ۔ روح اور اس کے ناظم کے طور پر موجود چلا آتا ہے اور ابستدائی یا
 علتی حالت اور حالت فنایہ معنی رکھتے ہیں۔ کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی
 موجودہ ظہوری حالت کی نسبت الطف اور سبک تر ہوتے ہیں۔ لیکن رامانج کا خیال
 ہے کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقائص اور
 کوتاہیوں کا روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایشور جو ناظم مطلق ہے اور
 اس کے جسم میں جو ارواح اور مادی دنیا سے بنا ہے۔ نمایاں فرق ہے اور بخیر الذکر
 کے نقائص پر ہم کی ذات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس طرح اگرچہ ہر جسم رکھتا ہے۔
 مگر وہ بے اجزا (ترو یو) ہے اور کرم سے بالکل فارغ ہے کیونکہ اس کی تمام سہجہ
 میں وہ کوئی غرض نہیں رکھتا۔ اس لئے وہ تمام نقائص سے بالکل بے دارغ۔ بذات خود
 پاک اور کامل اور لامحدود و بصفات کریمانہ رکھتا ہے۔

رامانج ویدارتھ سنگھ اور ویدانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش
 کرتا ہے کہ کس طرح اس نے تشکر کے مسئلہ وحدت وجود سے بچ کر بھاسکر اور اپنے

۱۔ ست کاریہ وادہ ہند جس میں معلول کو حقیقی مانا جاتا ہے۔

بانت

پہلے استاد و دیار پرکاش کے نظامات سے دور رہنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر ماننا ہے کہ برہم کئی حالات و شرائط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنہیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے وہ دیار پرکاش کے ساتھ متفق الٹا نہ ہو سکتا۔ کیونکہ وہ ماننا ہے کہ برہم ایک پہلو پر تو شدہ (اقدس) ہے۔ مگر دوسرے پہلو پر سچ مج دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے اپنشدوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھ سکتے۔

پرمان (ثبوت) پر وینکٹ ناتھ کی بحث



جس طرح بدھ مذہب کے اہل تشکیک (شونیہ وادی یا مادھیہک) کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کسی واقعے یا قضیے کی معقول اور باضابطہ ہستی سے منکر ہو کرتے ہیں۔ اسی طرح مقلدین تنکر کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے امور میں اپنی توت فیصلہ کو معطل کر دیتے ہیں کھنڈن کھنڈی کھا دیہ کے ابتدائی حصوں میں اس سوال کے جواب میں کہ کیا تمام کتھاؤں (مباحثات) میں وانات اور قضایا کے تعلق میں درحقیقت پہلے ہی دستی اور نادرستی کو فرض کرنا ضروری ہے۔ ثمری ہر ش کہتا ہے کہ ایسا کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مباحثے میں طرفین ان بعض اصول کو مدنظر رکھتے ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے متعلق ثالث فیصلہ دے چکا ہے۔ ان کی انتہائی اور اصلی صحت کے سوال کو اٹھائے بغیر ہی باہمی رضا مندی کے ساتھ بحث کر سکتے ہیں۔ اور اگر بعض اصول حقایق اور قضایا کی صداقت یا غیر صداقت مان بھی لی جائے۔ تو بھی ان اور دیگر امور میں طرفین مباحثہ کا حکم ثالث کے مطابق متفق ہونا مباحثات کی ضروری اور ابتدائی شرط ہوگی۔ ان خیالات کے خلاف وینکٹ ناتھ جو رامانج کے مذہب کا سب سے بڑھ کر مشہور و معروف فلسفی گزرا ہے۔ اس امر کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔

کہ سچائی یا معروض اور ممکن الادراک واقعات کی تحقیقات سے پہلے بعض تحقیقات و تضایا کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ اگر صحیح اور غیر صحیح تضایا میں تیز نہ کیجائے تب نہ تو کوئی دعوے ثابت ہو سکتا ہے اور نہ ہی عملاً کام چل سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ اس طرح صحیح اور غیر صحیح تضایا کے درمیان لوگوں کی قبولیت عامہ کی بنا پر تیز نہ کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کی اصل ماہیت کا پھر بھی استحان کرنا لازمی ہے۔ جو لوگ اس امتیاز کے قائل نہیں۔ وہ اس کے مقابلے میں چار نظریے پیش کرتے ہیں۔

(۱) تمام بیانات اور تضایا درست ہیں۔ (۲) تمام بیانات غیر صحیح ہیں (۳) تمام بیانات باہم متناقض ہیں (۴) تمام بیانات مشکوک ہیں۔ اگر تمام بیانات درست ہیں۔ تو اس قسم کے بیان کی نفی بھی ضرور درست ہوگی اور یہ امر متناقض بالذات ہے اور اگر سب کے سب بیانات غیر درست ہیں۔ تب یہ بیان بھی نادرست ہے اور اس لئے نادرستی کا ذکر ہی کیا۔ تیسرے نظریے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ نادرست بیانات کبھی درست بیانات کے متناقض نہیں ہو سکتے۔ اگر ایک صحیح بیان دوسرے صحیح بیان کی تجدید کرتا ہے۔ تو یہ تناقض نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ ایک درست بیان اپنی درستی کے لئے دوسرے بیانات کا محتاج نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنی صحت کی خود ہی ضمانت پیش کرتا ہے۔ اور آخر میں اگر تم ہر ایک بات پر ہی شک لانے لگو۔ تب کم از کم تم اپنے شک پر تو شک نہیں لا رہے ہو اس لئے تمہارا یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ تم ہر شے میں شک رکھتے ہو۔ کیونکہ کم از کم ایک بات کا تمہیں پورا یقین ہے۔ کہ تم ہر شے میں شک لا رہے ہو۔ اس سبب یہ بات نامانی پڑتی ہے کہ دو قسم کے بیانات (تضایا) ہو کرتے ہیں۔ درست اور نادرست۔ اور اگرچہ صحیح اور غیر صحیح تضایا کے درمیان امتیاز عامہ کو مان لیا جائے۔ لیکن اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی خاص بیان درست ہے یا نادرست۔ تحقیقات و تحقیقات اور امتحان درکار ہے۔ یہاں وہی ہے جو صحیح علم کی طرف لے جاتا ہو۔

۱۔ یہ رائے ذی Descartes کو ما دو لاتی ہے۔۔۔۔۔ نیائے پری شری موی ۲۲ کو کھایا یس۔

۲۔ یہاں کرن پران اور اشتر پران میں تیز کی گئی ہے۔ نیائے سار شریح نیائے پری شری مصنفہ سری نواس صفحہ ۳۵۔

باب ۲

۲۰۳

۲۰۴

مثلاً ادراک کی صورت میں جو چیزیں صحیح علم کے ذرائع قرار پاتی ہیں۔ وہ نقص انہیں ذہنی رابطہ بطور توجہ اور اشیا کی مناسب قربت وغیرہ ہیں۔ یہ سب کی سب مل کر پرمان کا کام دیتی ہیں لیکن شہادت کے معاملے میں منظم کی بے عیب ہونا ہی علم کی صحت کا فیصلہ کرتی ہے۔ شاستر اس لئے صحیح ہیں کہ وہ کلام ایزدی ہیں۔ ایشور تمام اشیا کا صحیح علم رکھتا ہے۔ ہمارے آلات علمیہ کا بے نقص ہونا دیدوں کی صحت کی ضمانت نہیں کرتا۔ کچھ ہی ہو۔ پرمان (ثبوت) کا آخری فیصلہ پر مابعدی صحیح علم سے ہوا کرتا ہے۔ جس کے ذریعے صحیح علم حاصل ہوا اس کا نام پرمان ہے وید اس لئے درست ہیں کہ وہ کلام الہی ہیں۔ خدا صحیح علم رکھتا ہے۔ پس علم کی صحت ہی پرمان کی صحت کا معیار ہے۔ راجا کے مذہب کی وینکٹ ناتھ کا جانشین وائشہ شری نواس پرمان کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ کسی قسم کے صحیح علم (پرما) کے براہ راست۔ لائق اور غیر مشروط مقدمات بنانے والے اسباب کی ترتیب میں بنائیت طاقتور آلہ ہے۔ چنانچہ دیکھنے کے معاملے میں قوت باصرہ پرمان ہے جو آنکھ اور اس کے موضوعات کے امین عمل پذیر ہو کر (ادانتر و بیپار) صحیح علم بصری کی طرف لے جاتی ہے۔ مذہب نیائے کے مشہور مصنف جیدت نے اپنی تصنیف نیائے منجری میں اس معاملے میں مختلف خیال ظاہر کیا ہے۔ اس کی رائے میں اثر پیدا کرنے میں اسباب کی ترتیب کا کوئی رکن بھی دوسرے ارکان و اجزاء کی نسبت زیادہ اہم یا مؤثر نہیں مانا جاتا۔ آلات علمیہ کی تاثیر کے معنی ان کی اثر پیدا کرنے والی طاقت ہے اور یہ طاقت ترتیب اسباب کے اندر تمام ارکان کے ساتھ مشترکہ طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے صحیح علم پیدا کرنے والے اسباب کی ترتیب اجتماعی ہی پرمان کہلانے کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ معروض و موضوع کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی جاسکتی کیونکہ وہ معروض و موضوع کے درمیان مطلوبہ تعلق پیدا کرنے والے اسباب میترتبیہ کے ذریعے ہی پہلو بند ہو سکتے ہیں۔ نیائے کی رو سے ترتیب اسباب عملی اور غیر عملی عناصر پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ

اگر ویدانت پری بھاشا کے نظریے کو قبول کر لیا جائے۔ تو اس معاملے میں

۱۔ نیائے منجری صفحہ ۱۵۔

شکر کا نظریہ رامانج کے نظریے سے بہت ملتا ہے۔ کیونکہ دھرم راجا دھرم رندر اور رام کرشن دونوں ہی پران کو صحیح علم کا آلہ (ذریعہ) بتلاتے ہیں۔ دیکھنے وغیرہ کے اعمال میں قوت باصرہ یا دیگر حواس کو پران مانا گیا ہے اور حسی ربط کو ان آلات کا عمل خیال کیا ہے۔

نیائے اور رامانج کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ جب کہ نیائے ترتیب اسباب کے جملہ ارکان کو یکساں طور پر اہمیت دیتا ہے۔ رامانج صرف اسی اہم کو علت آلاتی خیال کرتا ہے جو کہ عملی نعل سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ مقلدین شکر بھی علم کے اس بار آور نظریے کے ساتھ اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ شعور کو ابدی اور غیر مخلوق مانتے ہیں لیکن وہ بھی متین کرتے ہیں کہ حالات شعوری (برقی گیان) پیدا ہو سکتے ہیں۔ رامانج اور شکر ہر دو کے عقاید نظریہ نیائے کے مطابق علم کے بار آور نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے لئے معروض سے باہر ایک موضوعی عالم بھی موجود ہے اور دراکر علم اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب حواس اشیائے خارجی کے ساتھ عملی تعلق میں آتے ہیں۔ البتہ رامانج کے مذہب میں کارن (علت) اور کرن (اہم آلہ) میں تمیز کی گئی ہے۔ وہ سبب جو ان اعمال کے ساتھ براہ راست اور لائیفک تعلق رکھتا ہے جو پیدائش اثر کے موجب ہوتے ہیں۔ کرن کہلاتا ہے اور علت ہی وجہ ہے کہ اگرچہ نظریہ رامانج۔ ساگری (ترتیب اسباب) کے ساتھ اتفاق رائے رکھتا ہو۔ وہ کسی نہ کسی معنوں میں حواس کو ہی خاص آلات علیہ سمجھتا ہوا دوسرے ذرائع کو پیدائش آخر میں معاون اور مددگار خیال کرتا ہے۔

بدھ مذہب میں بھی ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو یہ جانتے ہیں کہ لمحہ قبل میں ذہنی اور غیر ذہنی ارکان کی ترتیب مشترک ہی ابعد کے لمحے میں علم اور خارجی واقعات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ ارکان نفسی براہ راست علم پیدا کرتے ہیں۔ اور غیر ذہنی اور خارجی اشیاء صرف آکسانے والے لوازمات ہیں۔ اس نظریے کے مطابق علم استخراجی طور پر باطن سے ہوا کرتا ہے۔ اگرچہ اشیائے خارجی کے اثر سے انکشاف ہو سکتا ہے۔

باب

اور بیرونی دنیا میں عمل تعلیل کے بارے میں ان کا اعتقاد ہے کہ اگرچہ موجودہ لمحے کے ذہنی عناصر بطور لوازمات ان پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن اصلی اور گہرا عمل تعلیل خود اشیا کے خارجی میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ ماقبل کے ذہنی اور غیر ذہنی عناصر دنیا میں ملوث ہونے کے باعث کا مشترکہ طور پر فیصلہ کیا کرتے ہیں۔ خواہ وہ حادثہ ذہنی ہو خواہ جسمانی۔ مگر علم کی پیدائش کا فیصلہ کرنے میں ارکان نفسی کا اثر غالب ہوتا ہے اور ارکان خارجیہ صرف معاون ہوا کرتے ہیں۔ حوادث خارجی کا تعین کرنے میں ارکان نفسی معاون ہوتے ہیں۔ اور اسباب خارجیہ لاینفک آلات کا کام دیتے ہیں۔ پس علم کی پیدائش میں اگرچہ خاص قسم کی اشیا نے بیرونی کو اسباب معاون خیال کیا جاسکتا ہے مگر ان کا براہ راست اور لاینفک تعین ذہنی عناصر سے ہی ہوا کرتا ہے۔

بدھ مذہب کے وہ تصویریت پسند لوگ (وگیان وادی) جو اشیا و اشیا میں تمیز نہیں کرتے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ بے صورت خیالات ہی نیلی اور لال وغیرہ صورتوں میں نمودار ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان خیالات کے سوا کسی اور بیرونی شے میں اعتقاد نہیں رکھتے اور اس واسطے ان کے خیال میں حواس خارجیہ یا دیگر تہمتا ہوتا پرمان نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ خیالات ہی مختلف شکلوں میں پرمان ہوتے ہیں۔ یہاں پرمان (ثبوت) اور پرمان پھل (نتیجہ ثبوت) میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا۔ مگر وہ اس فرق کی توجیہ میں ناکام میاب رہتے ہیں۔ جو آکا ہی اور اس کے موضوع کے درمیان پایا جاتا ہے۔

کمارل کا مذہب میمانسیہ خیال کرتا ہے کہ روح۔ حاسہ۔ ذہن معروض کے تعلق کے بعد ایک عمل (گیان دیا پار) ہوتا ہے جو اگرچہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

۱۔ اس نظریے کے خلاف مینٹھکایہ اعتراض ہے کہ اگر لمحات ماقبل میں ارکان ذہنی و جسمانی کا مشترکہ عمل ہی ذہنی اور جسمانی اشیا و حقایق کا فیصلہ کرتا ہے۔ تب ہم پوچھتے ہیں کہ اسباب کا تعین کون کرتا ہے۔ کہ ایک ذہنی ہے اور دوسرا جسمانی، ایک جاننے والا ہے اور دوسرا جانا جاتا ہے۔ نیائے بھری صفحہ ۱۵۔

۲۔ نیائے بھری صفحہ ۱۶۔

یا بلٹ

۲۰۶

مگر بطور اس عمل کے ماننا پر ماننا پڑتا ہے جو اشیا علم کے ظہور کی طرف براہ راست لے جاتا ہے (ارتھ درشتی یا دشنے پر کاشٹا)۔ یہ غیر مدرک مگر منطقی طور پر نتج علمی عمل (گیان دیا یار) ہی پر مان لے۔ لیکن ہمینت ایک اندیکھ فعل یا علمی عمل کے خیالات کو برواشت نہیں کرتا۔ کیونکہ نیائے کے مطابق عمل کی جو قسم واحد قابل قبول ہے وہ ذراتی حرکت یا قموچ ہے۔ جو اجتماع اسباب سے پیدا ہوتا ہے (کارک چکرلم)۔ جین لوگ ترتیب اسباب کی تعلیل مشترکہ یا حواس کی مانند کسی خاص سبب یا حسی علم کے ساتھ کسی قسم کے حسی ربط یا کسی اور طرح کے علم کے تصور کی تردید کرتے ہیں۔ پر بھاجندر اپنی تصنیف پر بریکل مارتند میں اس امر کا دعوے کرتا ہے کہ تمام ہمارا انفرادی یا اجتماعی اسباب میں سے کوئی بھی علم کی پیدائش کا موجب نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ علم اس بارے میں بالکل آزاد اور جین بالذات ہے کہ وہ ہمیں مطلوبہ اشیا کی طرف لے جاتا ہوا غیر مرغوب اشیا سے دور رکھتا ہے اور وہ کسی طرح بھی حسی عمل یا حواس کے مشترکہ عمل یا دیگر حقائق سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لئے خود علم کو ہی پرمان سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ وہ ہمیں اشیا کے مطلوبہ کی طرف لے جاتا ہے۔

پرمانوں کے بارے میں ان تمام مختلف نظریوں میں قابل غور بات صرف حواس خارجیہ، محسوسات اور حصول علم کے دیگر معاون حالات کے تعلق کی ماہریت کا تعین کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ رانج کے خیال میں علم ان مختلف قسم کے حقایق علی کے عمل کا نتیجہ ہے جن میں عقلی اور اک کے بارے میں حواس کا حصہ سب سے زیادہ اہم براہ راست اور لائیٹک ہے۔ بدھ اور جین مذاہب کے لوگ اگرچہ وہ آپس میں بنیادی اختلافات رکھتے ہیں (اس بارے میں متفق الراء ہیں کہ حواس خارجی یا بیرونی حقایق جو علم کے معروض ہو کر اس سے روشن ہوتے ہیں علم ان سب سے آزاد اور خود قرار ہے۔

۱۔ نیائے بھری صفحہ ۱۷۔

۲۔ ۲۰۔

۳۔ بریکل مارتند صفحہ ۵۔

شک سے متعلق ونیکٹ ناتھ کی بحث



ونیکٹ ناتھ شک کی یوں تعریف کرتا ہے کہ شک دو یا دو سے زیادہ
 امکانات (جو بذات خود یکجا نہیں ہو سکتے) کی نموداری ہے جس کی وجہ خاص صفات بتانے
 کا عدم ادراک اور ان دونوں کی بعض مشترکہ علامات مخصوصہ کا ادراک ہے۔ مثلاً
 جب ہم کوئی طویل شے دیکھتے ہیں تو خواہ وہ انسان ہو اور خواہ ٹھونٹھ گردہ دونوں
 ایک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور شے کے متعلق جو کچھ
 دیکھا گیا ہے اس سے یہ پتا نہیں لگتا کہ وہ آدمی ہے یا ٹھونٹھ۔ اس سے شک کی
 پیدائش ہوتی ہے۔ ونیکٹ ناتھ شک کی اس تعریف کی ان متقدّمین کے حوالوں
 سے تائید کرنا چاہتا ہے جو شک کو نگہنما ہوا علم بتلاتے ہیں جس میں ذہن ایک مکان
 سے دوسرے امکان کی طرف جایا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ ماننا ایک اہم تقاضا ہے کہ
 ایک ہی شے ایک وقت میں دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہے۔ آتم سدھی کا مصنف
 شک کی یوں تعریف کرتا ہے کہ یہ دو یا زیادہ چیزوں کے ساتھ سرچ تو اتر کی
 حالت میں ڈھیلٹھا ڈھالا لعلق ہے۔ شک یا تو مشترکہ صفات مخصوصہ کے ادراک
 سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے طوالت کی حالت میں آیا وہ شے آدمی ہے یا ٹھونٹھ یا جو کچھ
 جاننا یا محسوس کیا گیا ہے اس کے بارے میں مختلف اور متضاد امکانات کی اضافی
 طاقت کا اندازہ لگانے کی ناقابلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ اس لئے جب دو یا زیادہ
 امکانات درپیش ہوتے ہیں۔ مزید ثبوت کے بغیر ان میں سے کسی کو بھی رد نہ کر سکنے
 کا نام شک ہے۔

۱۔ نیامے دشن کی تحلیل شک جیسی کہ واکسائن بھاشیہ ۱۱، ۲۳ میں پائی جاتی ہے یہ ہے کہ
 جب دو امکانات کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھ کر بھی اس صفت مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا جو ان میں

پہچانچہ سچے اور جھوٹے اور اک کے درمیان شک پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ
 آئینے میں چہرہ دیکھتے وقت میں نہیں جانتا کہ یہ حقیقی چہرہ ہے یا نہیں جب تک کہ
 اس سے جھوٹ کو محسوس کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اسی طرح صحیح اور غلط نتیجے کے
 درمیان بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ میں دعووں دیکھ کر خیال کرتا ہوں
 کہ باطلی بل رہی ہے مگر کوئی روشنی نہ دکھتا ہوا وہاں آگ کے ہونے میں شک
 لاتا ہوں۔ یا مختلف شاستروں میں متخالف دیکھ کر شک پیدا ہو جاتا ہے۔
 مثلاً شاستروں میں جیو کو برہم کے ساتھ ایک بھی بتلایا گیا ہے اور اس سے مختلف بھی۔

(بقیہ حاشیہ مقرر شدہ) ایک دوسرے سے تیز کر دے گی۔ تب ان کی وہ بے قراری جو ان امکانات
 میں ایک کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کرنے کے لئے ہوا کرتی ہے۔ اس کا نام شک
 ہے۔ باہم مخالف رایوں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے مثلاً بعض کہتے ہیں کہ روح موجود ہے۔ دوسرے
 کہتے ہیں کہ موجود نہیں نیز شک ان صفات متعینہ (پیدائش بذریعہ قسیم) کے اور آگ سے نمودار
 ہو سکتا ہے جو ایک شے (مثلاً آواز) دوسری اشیاء کے ساتھ مشترک طور پر رکھتی ہے (مثلاً جوہر۔
 اعراض۔ اعمال) شک ان اشیاء کے اور اک سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو غیر موجود ہونے پر
 بھی دھوکے سے دکھائی دیا کرتی ہیں (مثلاً سراب میں پانی) یقین کرنے کی خواہش بھی شک
 پیدا کرتی ہے۔ چیزوں کے عدم اور اک سے (جو موجود ہو سکتی ہیں مگر ظاہر نہیں ہیں) یا ایسی خصوصیات
 معلوم کرنے کی خواہش سے جن کے ذریعے آئے یقین ہو سکے۔ کہ وہ شے وہاں موجود ہے یا نہیں
 اس سے بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ نامتھ کی طرف سے اس بارے میں خاص اضافہ
 یہ ہے کہ وہ شک کی اقسام خمسہ کی تفصیل کی بجائے شک کی تھلیل بطور ذہنی حالت کے کرتا ہے۔
 وینکٹ نامتھ بتلاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ شک پانچ قسم کا ہی ہو۔ بلکہ کئی طرح کا ہو سکتا ہے۔
 مگر شک کی ان ساری قسموں کے بارے میں یہ بات سب ہی نے تسلیم کی ہے کہ شک کی تمام صورتوں
 میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف ڈگمگا یا کرتا ہے اور اس ڈگمگاہٹ کی
 وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ مختلف امکانات کی نسبت طاقت کے بارے میں فیصلہ کرنے میں
 اس لئے عاجز ہوتا ہے۔ کہ وہ صرف ان کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھتا ہو ان کی خاص
 اور فیصلہ کن صفات کو محسوس نہیں کرتا۔

بابت

یہ دیکھ کر شک پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سی بات درست ہے۔ آیا جو برہم کے ساتھ ایک ہے یا اس سے مختلف۔ یا مختلف رشیوں کے اختلاف رائے کو دیکھ کر شک کی پیدائش ہو کر پتی ہے۔ مثلاً ویشیشک ورشن کے فلسفیوں اور تعلیمات اینند میں یہ تخالف دیکھ کر یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ آیا حواس مادی اشیا ہیں یا انانیت کی پیداوار ہیں۔ یا کبھی ادراک اور استخراج کے درمیان شک نمودار ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک زرو و صدف کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں کہ یہ صدف نہیں ہے۔ کیونکہ صدف کا رنگ سفید ہوا کرتا ہے اور اس لئے شک پیدا ہوتا ہے کہ صدف کا رنگ سفید ہوتا ہے یا زرد و قس علی ہذا۔

وردنارائن کی تصنیف برہم پر تیران کا حوالہ دیتا ہوا وینکٹ نامتھ کہتا ہے کہ اس نے جو شک کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے (۱) مشترکہ صفات کو دیکھنے سے (۲) مختلف ممکنات جاننے سے (۳) فضلا اور کرب مقدسہ کے باہمی تخالف سے۔ یہ تقسیم شک کے متعلق نیاے کے نقطہ نگاہ کی نقل ہے کیونکہ آخر الذکر دو قسمیں تو دراصل ایک ہی ہیں۔ اس کے بعد وینکٹ نامتھ نیاے کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق واتساین نیاے سوترا ۱۱، ۲۳ کی تشریح میں کہتا ہے کہ خاص طور پر تمیز کرنے والی صفات سے بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً مٹی ہو کی وہ صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو توابدی حقائق مثلاً آتما میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی عارضی اشیا پانی وغیرہ میں دیکھی جاتی ہے۔ اور قدرۃ یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ مٹی ابدی حقائق سے مختلف ہونے کی وجہ سے غیر ابدی ہے یا غیر ابدی اشیا سے مختلف ہونے کے سبب ابدی ہے۔ وینکٹ نامتھ کہتا ہے کہ اس مثال میں شک اس لئے پیدا نہیں ہوتا کہ مٹی یہ صفت تمیز رکھتی ہے۔ بلکہ صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہو وار ہونا ابدیت یا غیر ابدیت کے فیصلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔ کیونکہ ہر ابدی صفت ابدی اشیا میں دیکھی جاتی ہے اور عارضی چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ شک اس وقت تک موجود رہے گا۔ جب کہ کوئی خاص صفت تمیز جو ابدی یا غیر ابدی حقائق میں ہی پائی جاتی ہے۔ مٹی میں نہ پائی جائے۔ اور جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ مٹی ابدی ہے۔ یا غیر ابدی۔ وینکٹ نامتھ مختلف توضیحات کی مدد سے بتلاتا ہے کہ شک من کی وہ دھڑلکا ہٹ ہے

۲۰۹

جو دوا امکان کے درمیان پس و پیش اور تذبذب سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ صرف تذبذب اور علم کی کمی میں ہی شک کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ وہ یہ بھی نانتا ہے۔ کہ یہ سوال کہ اس درخت کا کیا نام ہے؟ شک میں داخل ہے۔ اس قسم کے سوالات کو جائز طور پر شک کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ ان دو ممکن ناموں کے بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ جو سن میں دھندلے طور پر تھم تھماتے ہوئے اس امر کی خواہش پیدا کرتے ہیں۔ کہ ان میں ایک یا دوسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ یہاں بھی دو کمکات کے درمیان فیصلہ کرنے کی ناقابلیت اس لئے پائی جاتی ہے۔ کہ فیصلہ کن عنصر کو جاننا نہیں گیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ڈانواں ڈول حالت ایک ایسے ذہنی اندازے پر قائم ہو جائے جو ممکن یا اغلب امور میں کسی حق میں یا خلاف فیصلہ کرتا ہے اور جس کا نام اوہ ہے (مگر اسے اس اوہ سے تیز کرنا چاہئے۔ جو استخراج کے تعلق میں ترک (دلیل) کہلاتا ہے) تجو شک کو احتمال غالب میں بدل ڈالتا ہے۔ مگر اننا چار یہ جو مذہب رانج کا بعد کا مصنف ہے۔ شک کو دو حالت نفسی خیال کرتا ہے۔ جس میں انسان اپنے روبرو کسی شے کو دیکھتا ہے۔ مگر خاص صفات۔ علامات اور تخصیصات کو نہیں دیکھتا۔ اسے صرف دوا امکانات (آدمی یا ٹھونٹھ) یاد رہتے ہیں۔ سوا تھ سدھی کی رو سے کسی سامنے کی شے کا نامکمل ادراک اپنے ساتھ ایک تحت الشعور کی نقش بیدار کرتا ہے جو بجائے خود ان تحت الشعوری نقوش کو جگا دیتا ہے۔ کہ جن سے حافظے کی ایک پرواز سبک رفتار کے ساتھ ایسے دو کمکات دکھلائی دیئے لگتے ہیں۔ جن کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس خصوص میں جوامر زیر بحث ہے۔ وہ ان دونوں جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ جن میں ایک تو شارمین کی وہ قلیل التغاد جماعت ہے۔ جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شے کا ادراک تصور پیدا کرتا ہے جو بجائے خود ایسے دوا تحت الشعوری تصورات کو بیدار کرتا ہے جو دو ممکن ہستیوں (مثلاً آدمی اور ٹھونٹھ) کو حافظے میں یک جا کر دیتے ہیں۔ اور دوسری کثیر التغاد جماعت وہ ہے۔ جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شے کا ادراک براہ راست ان دو کمکات کا خیال دلاتا ہے جنہیں شک کہا جاتا ہے۔ پہلا نظریہ دو یا دو اشتقوں کو علم کے اندر منسلک کرتا ہوا سن کی ڈانواں ڈول حالت کو ایک فیصلہ خیال کرتا ہے اور یہاں سے رکھتا ہے کہ شک میں بھی ایک فیصلے کو دوسرے فیصلے کی

بانیٹ
جھوٹی قائم مقامی دی جاتی ہے۔ جو وہم کے مسئلہ اختیار کیا جاتی (فیصلوں کا ناجائز طور پر ایک دوسرے کا قائم مقام ہونا) کے مطابق ہے۔ اور موعرا لہ کر نظر یہ جو یہ بتاتا ہے۔ کہ دو ممکنات کی دو جدا گانہ یادداشتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس سے یہ تعبیر کی جاتی ہے کہ راجح حقیقت علم کا مفسر ہے۔ حقیقت علم کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں وہ اپنی معروضی اور حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔

غلطی اور شک کے بارے میں نیکلٹ ناتھ کے خیالات

نیکلٹ ناتھ کی رائے میں غلطی اس وقت واقع ہوتی ہے کہ جب کسی ہستی کے متعلق دو متضاد خواص کی پیشین گوئی ان کے تضاد و تنباین کا خیال کئے بغیر کی جاتی ہے۔ اس کا سبب عام طور پر دوسرے ناقص اور ان کی مبادیات کے تلازم کے ساتھ غلط نفسیاتی میلان ہے جیسا کہ صدف کوزرد اور ایک بڑے چاند کو چھوٹا اور دو دیکھنے میں پایا جاتا ہے یا کسی شے کے متعلق متضاد محمولات کا نسبتی بیان جو مقلدین شکر کے ظہور عالم کے متعلق حقیقی اور غیر حقیقی ہونے کے دعوے میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے خلاف شک اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک مدرک خاصیت ان دو یا زیادہ ہستیوں کے بارے میں تضاد نہیں رکھتی۔ جنہیں ایک دوسری سے خارج اور متضاد دیکھا جاتا ہے اور اس واسطے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں موجود ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اور اسی لئے بعض نے اس حالت کو ایک قطب سے دوسرے قطب کی طرف جھولتے رہنے والی ذہنی حالت کہا ہے۔ ایک شے کی طرف ذہن کی استوار اور ایک قطبی حرکت کا نتیجہ مضبوط فیصلہ ہوتا ہے اور شک جیسا کہ اتم سدھی میں بیان کیا گیا ہے۔ ذہن کی کثیر الغلٹی و گستاہٹ سے نمودار ہوتا ہے۔

ذہن کے رخ میں استقامی نہ ہونے کا سبب ذہن کی فطرتی بناوٹ ہے جسے ایک
 امکان میں قیام پذیر ہونے سے پہلے اس کے متضاد امکان کو لازمی طور پر ترک کرنا
 پڑتا ہے۔ جھٹکار گرو اس خیال کو متوترنا کریں دہراتا ہے۔ جب وہ شک کے معنی
 کسی خاص شے کے متعلق دو متضاد اور متباین خواص کا تلازم بتلاتا ہے۔ ونیک نامتھ
 ۲۱۱ کی رائے میں شک دو طرح کا ہے۔ ایک سمان دھرم سے اور ایک وپرتی پتی سے
 یعنی جملہ مختلف علامات دو یا زیادہ نتائج کی طرف اشارہ دیتی ہیں اور ان علامات
 کی نسبتی طاقت کا قطعی طور پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ پہلی حالت میں شک کی شرط وہ
 مذہب ہے جو ان دو متضادات امکانات سے پیدا ہوتا ہے۔ کہ جن کی نسبتی طاقت
 کا اندازہ اس لئے نہیں لگایا جاسکتا۔ کہ بعض یکساں خصوصیات اپنے اقرار کا ادا
 کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم اپنے سامنے کوئی طویل شے دیکھتے ہیں۔ تب دو امکانات
 ہمارے درمیں ہوتے ہیں۔ وہ طویل شے انسان بھی ہو سکتی ہے اور کھمبا بھی کیونکہ
 دونوں ہی طویل ہوتے ہیں۔ جب کہ مختلف ذرائع علم مثلاً ادراک۔ التباس۔ انتاج۔
 شہادت وغیرہ چونکہ مختلف نتائج کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں اس لئے متعین
 نہیں ہو سکتے کسی شے یا نتیجے کے متعلق ہر دو امکانات ہمارے اقرار کا ادا کرتے ہیں۔
 تب شک پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کس کو قبول کیا جائے۔ مثلاً جب ہم آئینے میں
 اپنی شبیہ دیکھتے ہیں جس کی تصدیق لمس سے نہیں ہوتی۔ تب اس عکس کی حقیقت
 کے متعلق شک پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دھویں کو دیکھ کر آگ کی موجودگی اور روشنی
 کی موجودگی میں اس کی عدم موجودگی کے امکان کے بارے میں دو نتائج کے امکان
 کے باعث شک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اینشدرول میں ایسی عبارات موجود ہیں۔
 جن میں سے بعض تو وحدت وجود کی تعلیم دیتی ہیں اور بعض ثنویت کی۔ اب اس
 بارے میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ ان میں کونسا بیان سچا ہے۔ وپس علی ہذا۔ نیز
 دو مناقشوں کو دیکھ کر بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً اہل ویشیشک تو یہ مانتے
 ہیں کہ حواس کی پیدائش مادے سے ہے اور اہل اینشدرکتہ ہیں کہ ان کا ظہور روح
 سے ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دو معمولی افراد کے مخالف دعاوی سے شک پیدا ہو جائے
 جیسے ادراک (مثلاً صدف کا زرد رنگ دکھلائی دینا) اور نتائج کے درمیان جو کہتا ہے۔

بانت کہ صدف زرو رنگ کی ہونیں سکتی یا روح کو بطور ایک مجسم ہستی کے دیکھنے اور نشانہ نقل کی اس شہادت کے درمیان جو روح کو ایک ذرہ سا بتلاتی ہے۔

نیز دنیا کے متعلق یہ انتہائی علم کہ وہ ذرات کا مجموعہ ہے اور اس منقولی علم کے درمیان کہ اس کی اہل حقیقت برہم ہے شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ طرفین کے متضاد دعوؤں سے بھی شک کی پیدائش ممکن ہے۔ وینکٹ ناتھ ۲۱۲ کہتا ہے کہ نیائے سوترا اور پرگیا پر تیراں اس بارے میں غلط ہیں کہ وہ ادراک کی صفات متماثلہ اور خصوصیات کو شک کی پیدائش کے لئے دو جداگانہ وجوہ خیال کرتے ہیں۔ مٹی کی صفت مخصوصہ سے شک اٹھنے کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ یہ

۱۔ اُدیوت کار نے جو تعبیر کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کے شک میں تین عناصر موجود ہوا کرتے ہیں یعنی (۱) عام یا (۲) خاص علامات کا علم (۳) طرفین کے متضاد بیانات ذہن کی اس غیر یقینی حالت کے ساتھ جو متضاد ممکنات میں کسی ایک کو بھی شخص طور پر نہ جاننے سے پیدا ہوتی ہے اور جس میں صفاتِ ممیزہ کو جاننے کی لگن موجود ہوتی ہے۔ اُدیوت کار کی رائے میں شک نہ صرف علم کے مخالف سے پیدا ہو سکتا ہے بلکہ طرفین کی رایوں کے مخالف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ ویرتی بیتی کو وادی ویرتی یعنی خیال کرتا ہے۔ پرگیا پر تیراں کے ورد و ششونو شتر کی بھی یہی رائے ہے۔ وینکٹ ناتھ اس نظریے کو نظریہ نیائے کی اندھی تقلید خیال کرتا ہے۔

۲۔ اس شک کی توضیح کے لئے جو مثال صفات کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ واتا بن آدمی اور کھیر کی مثال پیش کرتا ہے جس میں بلندی وغیرہ کی صفات متماثلہ عیاں ہوتی ہیں۔ لیکن خاص خصوصیات نہیں دیکھی جاتیں۔ خاص خصوصیات سے اٹھنے والے شک کی توضیح میں وہ بوکی مثال پیش کرتا ہے جو مٹی کی صفت مخصوصہ ہے۔ وہ دو روہ (جوہر) کرم (فعل) گن (عرض) میں نہیں پائی جاتی اور اس بات کا شک پیدا کر سکتی ہے کہ مٹی کو جوہر فعل یا صفت میں سے کس کے اندر شمار کیا جائے۔ اس طرح ہی مٹی کی صفت مخصوصہ بُو سے اس بارے میں بھی شک پیدا ہو سکتا ہے کہ مٹی ابدی ہے یا غیر ابدی کیونکہ کوئی بھی اور ابدی یا غیر ابدی شے بوکی خاصیت نہیں رکھتی۔

بابت صفت غیر ابدی چیزوں میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کوئی شخص مٹی کو حقائق ابدی میں شمار کر سکتا ہے یا چونکہ یہ صفت مخصوص حقائق ابدی میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مٹی کو غیر ابدی اشیاء میں گنا جاسکتا ہے۔ مگر یہاں شک کی پیدائش خاص خصوصیت کے ادراک سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ ذہن کی اس تاخیر سے شک پیدا ہوتا ہے جو وہ ان اصلی صفاتِ ممیزہ (فصل) کے متعلق فیصلہ کرنے میں کرتا ہے۔ جو اس کے ایک یا دوسری جماعت میں شمار کئے جانے کو جائز قرار دیتی ہیں۔ جو بذات خود نہ تو ابدیت کی خصوصیت ہے اور نہ غیر ابدیت کی۔ اس لئے ابدی یا غیر ابدی حقائق میں ان مماثل صفات کے متعلق سوال اٹھتا ہے جو بودار مٹی میں پائی جاسکتی ہیں اور ایک جماعت بندی کی طرف راہنمائی کر سکتی ہیں۔ یہاں شک اس لئے نہیں پیدا ہوتا کہ مٹی کی ایک صفت مخصوصہ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایسی صفاتِ مخصوصہ (فصل) کے جو ابدی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہیں اور غیر ابدی اشیاء میں بھی۔ بلکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ مٹی کی صفتِ پوائے ابدی اور غیر ابدی حقائق سے تمیز کرتی ہوئی شک کی پیدائش کا موجب ہوتی ہے۔ تب یہ جواب دیا جاسکتا ہے۔ کہ شک اس صفتِ ممیزہ کے باعث پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مٹی ایسی صفات رکھتی ہے۔ جو ابدی اور غیر ابدی۔ دونوں قسم کی اشیاء میں پائی جاتی ہیں بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ جو شک و پرہیزی (یعنی طرفین کے مدلل بیانات سن کر تذبذب کی حالت) سے پیدا ہوتا ہے۔ اسے بھی سامانِ دھرم (مماثل خصوصیت کا ادراک) سے پیدا ہونے والا شک کہہ سکتے ہیں کہ مخالف بیانات اس بارے میں باہم متضاد ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ انھیں طرفین یکساں طور پر سچے خیال کرتے ہیں۔ مگر ویکٹ ناٹھ اس رائے کے ساتھ اتفاق نہیں رکھتا۔ اس کی رائے میں شک صرف اس وجہ سے پیدا نہیں ہوتا کہ طرفین اپنے متضاد اعلانات کو سچے خیال کرتے ہیں بلکہ متضاد اعلانات کے حق میں دلائل کو یا د رکھنے کی وجہ سے جبکہ ان دلائل باصحت کے امکانات کے بارے میں متعین طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں وپرہیزی کی کو شک کا ایک جداگانہ ماخذ سمجھنا چاہئے۔ شک عام طور پر دو امکانات کے درمیان پیدا ہوا کرتا ہے۔ مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ دو شک باہم غلط ہو کر

بانٹ

ایک پچھیدہ شک معلوم ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ دو شخصوں میں سے ایک چور ہے۔ مگر یہ خبر نہیں ہوتی کہ چور ہے کون۔ جب یہ شک اٹھتا ہے کہ شاید یہ ہویا وہ آدمی چور ہو، اس حالت میں دو شک موجود ہوا کرتے ہیں ایک تو یہ کہ "یہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" اور "وہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" اور یہ دونوں شک باہم مل کر ایک پچھیدہ شک کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ پچھیدہ شک کو تسلیم کرنے کی ضرورت اس حالت میں جاتی رہتی ہے۔ جبکہ اس امر کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ چور ہونے کی صفت کا دو شخصوں کے درمیان شک پیدا ہو رہا ہے۔ مگر شک کے اندر ایک ادعائی صفت بھی موجود ہوتی ہے۔ اس حد تک کہ جہاں اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ دو ممکنات میں سے اگر ایک کو نہ مانا جائے۔ تب دوسرے کو ضرور ماننا ہوگا۔ لیکن چونکہ یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ کون سا امکان مسترد ہو چکا ہے اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ مگر شک اور ادعائی رویے میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ ہر قسم کے شک میں یہ بات مفہوم ہوا کرتی ہے کہ شکوک صفت طرفین میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ جن میں دو ایسے امکانات درپیش ہوں۔ کہ صفت شکوک ان میں کسی پر بھی عاید نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ حالت ان حالات سے مختلف ہے۔ جن میں ایسے امکانات ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک میں صفت شکوک کو موجود نہ مانا جائے۔ تو دوسرے میں وہ سچ مچ موجود ہوگی ان ہر دو نقاط نگاہ سے ہم شک کی مزید دو قسمیں پاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم گھاس کے جلتے ہوئے تو دے سے ایک بڑے پیمانے پر دھواں اٹھتا دیکھتے ہیں۔ تب ہمارے دل میں یہ شک اٹھتا ہے کہ یا تو کوئی ہاتھی ہے یا پھاڑی۔ اس حالت میں ایک امکان سے انکار دوسرے امکان کے اقرار کو لازم نہیں ٹھہرتا۔ تذبذب (ان۔ اویسو سائے مثلاً اس درخت کا کیا نام ہوگا) کو ہم نفس کی ایک جداگانہ حالت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اسے بھی ہم شک کی ایسی مثال خیال کر سکتے ہیں۔ کہ جس میں ان کئی ممکن اسما کے درمیان شک

۲۱۳

پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ساتھ وہ درخت تعلق رکھتا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وینکٹ ناتھ ان لوگوں کے خیال کی تردید کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ جو مذہب یا عقیدت کو ذہن کی ایک جداگانہ حالت خیال کرتے ہیں۔ اودہ (احتمال غالب جیسے وہ ضرور آدمی ہوگا) دو قطبوں کے درمیان ذہن کی دو گنگا بہت ظاہر نہیں کرنا بلکہ وہ ذہنی حالت ظاہر کر گئے جس میں ایک طرف کا امکان مضبوط تر ہوئے کے باعث اس پہلو کو اس قدر غالب قرار دیتا ہے۔ کہ اسے شک کہہ ہی نہیں سکتے جہاں اس قسم کا احتمال غالب بذریعہ اوراک حاصل ہوتا ہے۔ وہ اوراک ہی سمجھا جاتا ہے اور جب یہ قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ تب اسے قیاس ہی کہتے ہیں۔

وینکٹ ناتھ راج کی تقلید کرتا ہوا صرف تین پرمان مانتا ہے۔ پرتیکش اتھوان اور شید پرمان۔ مگر راج گیتا کی حکم اپنی تقسیم میں یوگ کے وحدانی حکم کو ایک جداگانہ ذریعہ علم خیال کرتا ہے۔ تین وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ یوگ کا وحدانی حکم اوراک میں شامل کیا جاسکتا ہے اور اسے جدا اس لئے خیال کیا جاتا ہے کہ یوگ سے حاصل ہونے والا اوراک اوراک کا ایک خاص پہلو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی صحیح یادداشت کو بھی ایک جائز پرمان سمجھنا چاہئے۔ اور اسے جداگانہ ذریعہ علم جاننا درست نہیں ہے بلکہ اسے اسی پرمان کے اندر شامل کرنا چاہئے جو یادداشت کے لئے ذمہ دار ہے۔ (یعنی اوراک)۔

میکھنا فاری یادداشت کے پرمان ہونے کے دعوے پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ حافظہ پرمان کی اس لازمی شرط کو پورا کرتا ہے۔ کہ یہ اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر

۱۵۔ گیتا بھاشیہ ۱۵۔ ۱۵۔

۱۶۔ بشنویت بھی اپنی پریہ سنگرو میں یہی تسلیم کرتا ہے کہ راج صرف تین پرمان قبول کرتا ہے۔

۱۷۔ بشنارک گرو اپنی تصنیف تنویر تارکین اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ درودشنوہر شری تبصیف

پر گیا پرتیران میں وویہ (ایشور کی رحمت سے حاصل شدہ علم جہاتی) اور سوئم سدھ (قدرتی اور

خود بخود ثابت) کو علم کے جداگانہ ذرائع خیال کرتا ہے۔ مگر یہی اوراک کی ہی مختلف صورتیں

ہیں۔

انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ یادداشت خود بخود کام کرتی ہوئی اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ یہ سچ ہے۔ کہ یادداشت میں اشیا کی نموداری اس امر پر انحصار رکھتی ہے کہ وہ پہلے ادراک میں آچکی ہیں۔ لیکن یادداشت کا عمل خود بخود ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ چونکہ یادداشت کے ذریعے نمودار ہونے والی اشیا کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکتیں اگر وہ پہلے ادراک کا معرض نہ ہوتیں۔ اور اگرچہ جہاں تک حافظے کے عمل کا تعلق ہے یہ جزوی طور پر درست ہے اور اس شے کے لحاظ سے جس کو وہ ظاہر کرتا ہے۔ نا درست ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ادراک سابقہ پر ہے۔ یہ پرمان کی خود بخود روشن ہونے کی لازمی شرط کو پورا نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں میگہ ناداری کہتا ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ کیونکہ خود بخود ظہور ایک ہی وقت میں یاد آئی ہوئی شے کی نموداری بھی ہے اور اس لئے یاد آئی ہوئی شے کا ظہور کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ اس واسطے حافظہ اپنے ظہور اور اپنے معرض کے اظہار میں دونوں طرح سے ہی درست پرمان ہے۔ اس تعلق میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اظہار علم کے معنی لازمی طور پر اظہار معرض کے بھی ہیں۔ اس لئے اظہار معرض کو کسی اور شرط پر منحصر نہیں سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ انکشاف علم کے ساتھ خود بخود ہی نمودار ہوتا ہے۔ بہت سے دیگر نظامات فلسفہ میں پرمان کی ایک یہ شرط بھی قرار دی گئی ہے کہ شے معلومہ ایسی ہو کہ اس کا پہلے کبھی علم نہ ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نظامات میں یادداشت کو پرمانوں میں شمار ہی نہیں کیا گیا۔ میگہ ناداری اس پر اعتراض کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شرط لگائی گئی ہے۔ وہ اس بات کو صاف طور پر بیان نہیں کرتی۔ کہ اس شے کا علم جسے مسترد کرنا منظور ہے۔ خود مدبرک سے تعلق رکھتا ہے یا دیگر اشخاص سے۔ یا مدار معرضات (مثلاً آتما یا آسمان) کا کئی لوگ ادراک حاصل کر چکے ہیں لیکن ان کے ادراک کے باعث موجودہ شخص کے ادراک یا نتائج کی درستی سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ادراک یا استنتاج کا موضوع وہ ہونا چاہئے جس کا موجودہ شخص

۱۔ میگہ ناداری کی نئے دیوینی۔

۲۔ ایضاً

۲۱۶ ہمارے کسی اوراک نہ کر چکا ہو۔ کیونکہ جب کوئی شخص اس شے کا ادراک چاہتا ہے جسے پہلے بھی جانتا ہے اور اب پھر اسے دیکھتا ہے۔ تو اس کا ادراک غیر صحیح ہوگا اور اسی طرح جب ایک شے آنکھوں سے دیکھی ہوئی دوبارہ لمس کے ذریعے محسوس کی جاتی ہے تب اس کا لمس اوراک غیر صحیح ہوگا۔ اس کا جواب اکثر اوقات یہ دیا جاتا ہے (جیسا کہ دھرم راجا دھویدرنے اپنی تصنیف، دیانت پری بھاشا میں دیا ہے) کہ جب کسی پہلے معلوم شدہ چیز کا دوبارہ ادراک ہوتا ہے۔ تب وہ ایک نئی زمانی خاصیت رکھتی ہے اور اس لئے وہ ایک نئی شے شمار ہونی واجب ہے اور اس طرح اس کا مابعد کا علم بھی صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ مگر ناداری اس کے خلاف یہ کہتا ہے کہ اگر نئی زمانی صفت اس شے کو نیا بن دے سکتی ہے۔ تب تو تمام چیزیں مع حافظہ نئی شمار ہوں گی۔ اور اس شرط کے ذریعے کہ معروض نیا ہونا چاہئے۔ کوئی شے بھی مسترد نہ ہو سکے گی۔ اور لوگوں کا خیال ہے کہ کسی حسی یا انتہراجی علم کی صحت کی ایک شرط یہ ہے۔ کہ اس کے متعلق دوسرے حواس کی شہادت لی جائے جس طرح کسی مرنے والے کے متعلق شک ہونے پر اسے چھو کر جانچا جاتا ہے۔ اس قسم کے فلسفی شہادتِ بیوقوف کو پرمان کی لازمی شرط خیال کرتے ہیں۔ مگر ناداری اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس حالت میں تو ہر ایک پرمان دوسرے برائے بے بھار رکھے گا اور اس طرح استدلال دوسری نمودار ہوگا۔ اس کے علاوہ بودھوں کا متبعین علم جو تاؤیدی قسم سے ہے۔ اس خیال کے مطابق ایک پرمان سمجھا جائے گا۔

دینکٹ ناتھ سے مختلف طور پر نیکہ ناداری کہتا ہے۔ کہ راجا ان پانچ پرمانوں کو مانتا تھا۔ پتیکش، انومان، آپان، بند پرمان، اور ارتھ پتی۔

دینکٹ ناتھ اوراک کو براہ راست وجدانی علم (ساکشات کاری پرما) خیال کرتا ہے۔ اسے یا تو علم کی ایک خاص نوع (جاتی روپ) خیال کر سکتے ہیں یا اسے خاص حالات کے اندر علم (آپا دمی روپ) تصور کیا جاسکتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں جسے خاص خود آگاہی کے ذریعے بطور ادراک محسوس کیا جاسکتا ہے۔

باب ۱۷

۲۱۷

نا قابل تعریف ہے (گیان سوبھا و شنیش سوا تمارا کشی) منفی طور پر اس کی یوں تعریف کی جاسکتی ہے کہ وہ ایسا علم ہے جو دوسرے وقوف مثلاً انتاج یا زبانی علم اور حافیلم کی مانند پیدا نہیں ہوتا بلکہ درود و خلو نے بھی اپنی تعریف مان یا تھامیہ کرنے میں ادراک کو ایک صاف اور واضح ارتسام یا اثر بتلایا ہے۔ اور صفائی اور وضاحت سے اس کی مراد معروض کی خاص اور بے مثال علامات (لکشن) کی نموداری ہے جو زبانی علم یا انتاج میں صفات عامہ کی نموداری سے مختلف ہے۔

مینگہ ناداری اوراک کو اشیا کا براہ راست علم بتلاتا ہے اور اس علم کے براہ راست ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس علم کی پیدائش اور پرانوں پر منحصر نہیں ہوتی۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ حسی اوراک اعمال حواس پر منحصر ہے۔ مگر یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیونکہ حواس تو وہ اسباب عامہ ہیں۔ جو قیاس میں بھی جیتو کے اوراک کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ انتاج سے میرے طور پر اوراک کا براہ راست ہونا اس بات سے ظاہر ہے کہ استخراجی علم ہمیشہ دیگر وقوف کی وساطت سے ہوا کرتا ہے۔ بلکہ مینگہ ناداری اوراک کی اس تعریف پر بطور نقش واضح کے جو درود و خلو نے پیش کرنے کی ہے۔ اس بنا پر اعتراض کرتا ہے کہ وضاحت ایک نسبی اصطلاح ہے۔ استخراج میں بھی مختلف درجوں کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ آٹھاری کی صفائی بھی اوراک کی تعریف

۱۔ ویکٹ ناتھ کی نیلے پریشدی صفحہ ۷۰، ۷۱، اس رائے کی تائید پریمی سنگرہ اور تنویرتاکر سے بھی ہوتی ہے۔

۲۔ نئے دیوینی۔

۳۔ بعض نے براہ راست ہونے (سا کشتو) کے معنی سور و پاومی (اس کی اپنی آگاہی) بتلائے ہیں۔ مگر اس قسم کی توجیہ قابل اعتراض ہے کیونکہ استخراجی علم بھی معروض کی بعض علامات کو ظاہر کرتا ہے اور اگر ستور و پ کے معنی معروض کی فطرت محض لئے جائیں۔ تب یہ تعریف خود اوراک پر بھی صادق ثابت کی جائے گی۔ کیونکہ اوراک نہ صرف اپنے معروض کا اظہار کرتا ہے۔ بلکہ اس کا دوسری اشیا کے ساتھ تعلق بھی دکھاتا ہے اور اس واسطے اس معروض کی حدود سے جیسی کہ وہ بذات خود ہے۔ تجاوز کر جاتا ہے۔

کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک قسم کی آگاہی اسی قدر وضاحت رکھتی ہے جس قدر کہ جانی جاتی ہے اور ادراک کی تعریف بطور حسی علم کے بھی قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ صرف اسی غیر شخص (نزدک) پر موقوف اسکے گی۔ جس میں معروض کی بعض خصوصیات حسی علم کی راہ سے منتقل ہوا کرتی ہیں۔ مگر وہ اس کو آگے بڑھا کر متعین (سیوی کلیپ) علم کی صورت میں نہیں لاسکتی۔

دینکٹ ناٹھ اور میگنہ ناداری دونوں کی ہی یہ رائے ہے کہ کوئی حسی بیرونی شے سوائے کسی صفت مخصوصہ اور کلیات کے کبھی حسی ادراک سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ راجنک کی تقلید یہ دہکتے ہیں کہ پوچھی اشیا دیکھنے میں آتی ہیں۔ اسی وقت ہی ان کی بعض صفات مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے ورنہ اس امر کی توجہ مشکل ہوتی کہ وہ بعد میں کس طرح مختلف خواص کے ساتھ دیکھنے میں آتی ہیں۔ اگر وہ لٹھ اول میں نہ جانی جائیں تو وہ بعد کے لمحات میں اپنی حالت تکمیل میں نہی طور پر نہ جانی جاسکتیں۔ اس لئے بنا پڑتا ہے کہ انہیں لٹھ اول میں ہی پہچاننا گریا تھا۔ لیکن لٹھ اول کے زمانہ تکمیل میں خود کو پورے طور پر ظاہر نہ کر سکتی تھیں و یا رتھ سنگرہ میں تمام ادراکات کے شخص کی توضیح اس عبارت سے کی گئی ہے کہ ان کے ادراک کے لٹھ اول میں ہی کلیات کو پہچان لیا جاتا ہے۔ اس توضیح کی بنا پر بعض مفسر یہ سوچنے لگے ہیں کہ ادراک کے لٹھ اول میں صفات شخصہ کی شناخت صرف کلیات پر اس وجہ سے صادق آسکتی ہے کہ اس میں ان بہت سے افراد کا ایک ہی پرواز میں استغداد پایا جاتا ہے۔ جس کا لٹھ اول میں آغاز ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ لٹھ دیگر میں پورے طور پر ظاہر ہو سکے۔ لیکن میگنہ ناداری کہتا ہے کہ رنگ وغیرہ کی مانند دوسری صفات مخصوصہ کا علم بھی خاص اختلافات رکھتا ہے جبکہ شے نزدیک یا دور ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ واحد احساس رنگ میں الوان کی تدبیر بھی مختلف کیفیات کو جانا جاتا ہے اور وہ بھی ادراک کے لٹھ اول میں ہی جانی جاتی ہیں اسی دلیل کی رو سے جس کے مطابق ادراک کے لٹھ اول میں کلیات کی شناخت کا اقرار کرنا پڑا تھا۔

یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کل علم کی انہیت (وشمشٹو) اوتھین کا تصور ناقابل فہم و تعریف ہے۔ جو موجود ہیں و لٹھ اول میں شے دار اور شے نہی ہوتی۔

پانچ

نہ تو ان کے ساتھ ایک ہو سکتی ہے اور نہ ان سے مختلف۔ کیونکہ رشتہ رکھنے والوں اور رشتے سے الگ ہم رشتہ داری کو بطور ایک حقیقت کے نہیں جانے۔ نیز فیہیت یار رشتے داری کو نہ تو ایک وقوف میں دو حقیقتوں کا ظہور کہہ سکتے ہیں اور نہ اسے دو وقوف کی بلا وقفہ فصل نموداری خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک خاص مقرون توضیح میں (مثلاً صراحی اور گھڑے کی آگاہی میں) اگرچہ دو وقوف بلا وقفہ نمودار ہوئے ہیں لیکن وہ اپنی بے ثل جدالی کو کھو نہیں دیتے۔ جیسا کہ اس آگاہی میں ان کی شغیت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اس واسطے کسی طریق سے بھی ہم تعلق اور شغیتیں سے الگ تعین کے تصور پر رسانی حاصل نہیں کر سکتے۔

اس کے جواب میں میگھ ناداری کہتا ہے کہ اس فقرہ "ایک سفید گائے لاؤ" میں فعل ایک با صفت وجود سفید گائے کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ نہ کہ سفیدی اور گائے کے جدا گانہ عناصر کی طرف۔ سفید گائے کے معین تصور میں رشتہ اور رشتہ رکھنے والے دونوں ہی شامل ہیں۔ اتھالی اور اک مثلاً "ایک انسان چھڑی لے رہا ہے" میں یہ اتھالی رشتہ برابری است مد رک ہو کر رہتا ہے۔ اس لئے ایک شخص وجود کا تصور تعلق اور تعلق داروں سے جدا ہونے کی بجائے ان پر دلالت کرتا ہے۔ پس تعلق اور تعلق رکھنے والے ل کر ایک شخص وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ متحدہ کرنے والی صفت جو شخص کو وجود میں لاتی ہے۔ کوئی خارجی حقیقت ہونے کی بجائے اس امر واقعہ میں شامل ہے کہ دنیا کی تمام تعاقب اپنے ظہور کے لئے ایک دوسری کی محتاج ہیں اور یہی باہمی حاجت مندی ہی ان کے اس رشتہ استخاد کو پیدا کرتی ہے جس کے ذریعہ وہ لہر لک شخص کے اندر متحدہ صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ حقائق کی یہ باہمی حاجت مندی ہی ان کے علم میں بطور ایک مربوط تجربے کے جو معا ہوتا ہے۔ مد ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کے خیال کا توسل یا انطاف نہیں ہوتا۔ اور عالمگیر تجربہ اس امر کا

۲۱۹

۱۔ نئے دیویتی۔

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

باب شائد ہے کہ ہمارے سب ادراکات، خیالات اور تصورات ہمیشہ متعلق اور مربوط حالت میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ تمام لسانی بیانات ہمیشہ ہی تقریر کے مطلب کو ایک متعلق اور مربوط صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تقریر کے ذریعے ہمارے تصورات کا دوسروں پر اظہار ناممکن ہوتا۔

نزدک (غیر متعین) علم سمجھنا تو فہم نسبت ہے جس میں کسی مخصوص کی بنیادی صفات پر نظر رکھ کر اس کی دیگر صفات کو بالتفصیل نہیں دیکھا جاتا ہے اس کے خلاف سبب (متعین) علم وہ وقوف ہے جس میں کسی خاص صفت کی صفات و خواص کو ان علامات میں مزہ کے ساتھ دیکھا جاتا ہے جن کے ذریعے وہ دیگر اشیا سے تیز کیا جاسکتا ہے۔

بہری ادراک کی مثال پر دوسرے حواس کے ادراک کی بھی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ سمجھنے کا جو تعلق اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے۔ اسے راجح اس لئے مسترد کرتا ہے۔ کہ اس کی تعریف کرنا اور اسے الگ جداگانہ ثبوت کے طور پر ماننا مشکل بات ہے۔ کئی طرح کے تعلقات مثلاً شامل اور شامل وغیرہ تجربے میں ان اطراف مختلفہ میں نمودار ہوتے ہیں جن میں اشیا ایک دوسرے سے تعلق کی حاجت مند ہوتی ہیں اور وہی ان تعلقات مختلفہ کی فطرت کو معین کرتی ہیں جو بہی تجربے میں مدرک ہوتے ہیں۔

دنیکٹ ناچہ یہ بھی نکلتا ہے کہ وہی ترتیبات (سامگری) جو جوہر اور عرض کی آگاہی کو نمودار کرتی ہیں۔ تعلقات کی آگاہی کو ظہور میں لاتی ہیں کیونکہ اگر ادراک کے لئے اول میں تعلقات نہ ہوتے تو وہ لکھ دیکھ میں نیست سے بہت نیچے ہو سکتے تھے۔

۱۔ نئے پوہمی۔

۲۔ ایضاً۔ اور نیائے پریشدھی صوفی۔

۳۔ نزدک علم وہ ہے جس میں بعض مثبت علامات کا تصور شامل ہوتا ہے اور جو جس کے براہ راست عمل کے ذریعے لئے اول میں تحت الشعوری یاد کو بھارت ہے۔ سو کل میں ان تعلقات کی طرف توجہ دی جاتی ہے جو عمل حافظہ سے نمودار ہوتے ہیں۔

باب

متعلق ہونا صفت خفایق لہجہ خفایق کی آگاہی لازمی طور پر تعلقات کی آگاہی
ظاہر کرتی ہے۔

مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی روشنی میں ادراک

۱۲۰

رامانج اور اس کے مقلدین تین قسم کے یہاں مانتے تھے۔ اوراک استنتاج
اور مفقولات۔ جو علم براہ راست اور بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ اسے اوراک (پیشکش)
کہا جاتا ہے۔ اس علم کی صفت مخصوصہ یہ ہے کہ یہ اوراکس علم کے توسل کا محتاج
نہیں ہوتا۔ اوراک میں طرح کا ہے۔ ایشور کا اوراک یوگیوں کا اوراک عوام کا اوراک
یوگیوں کے اوراک میں ذہن کا وجدانی اوراک یا رشیوں (اہل برہمن) کا اوراک
شامل ہے اور یوگیوں کا اوراک عقل یوگ کی بدولت تنویر خاص سے سمیٹتا ہے۔
اوراک عامہ دو طرح کا ہے۔ سوی کلپ (متعین) اور نرو کلپ (غیر متعین)۔
سوی کلپ پیشکش وہ اوراک متعین ہے جس میں ان پچھلے زمانوں اور مختلف
حوالات کا تصور پایا جاتا ہے جن میں پیشتر اس شے مدرک کا تجربہ کیا گیا تھا۔
مثلاً جب ہم صراحی دیکھتے ہیں۔ ہمیں اس کے گزشتہ زمانے میں مختلف مقامات پر
دیکھنے کا خیال آیا کرتا ہے اور صراحی کا دوسرے زمانوں اور مقامات کی طرف
اشارہ اور اس اشارے کے متعلقہ ارتباطات ادراکات میں وہ صفت شخص
پیدا کر دیتے ہیں جس کی بدولت وہ سوی کلپ کہلاتے ہیں۔ مگر وہ اوراک جو اپنے
معروض کی صفات مخصوصہ ہی ظاہر کرتا ہے۔ صراحی کو صراحی بتلاتا ہوا گزشتہ
تعلقات کی طرف کوئی براہ راست اشارہ نہیں دیتا۔ وہ غیر متعین اوراک

لہ۔ رامانج مدھانہ سنگر قلمی نسخہ ۱۹۵۵ء۔

(نروکلپ گیان) کہلاتا ہے۔ نروکلپ گیان کی یہ تعریف اس گیان کے متعلق راجنچ
کے تصور کو فلسفہ ہند کے دیگر نظامات کے تصورات سے تمیز کر دیتی ہے۔

فلسفہ راجنچ کے مطابق یہ بات صاف ظاہر ہے کہ نروکلپ اور سوری کلپ گیان
اپنی فطرت میں میزادہ تصف ہوتے ہیں اور ان اشیا کو ظاہر کرتے ہیں جو اپنی فطرت میں
مشروط اور با صفت ہوتی ہیں۔ نیکٹ کہتا ہے کہ بیعتین یا غیر مشروط علم کا کوئی بھی
ثبوت نہیں ہے۔ علم اپنی نموداری کے پہلے مرحلے پر بھی متعین ہوتا ہے جیسا کہ اہل نیائے
کہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا تجربہ اس کے بالکل ہی عکس ہے۔ حتیٰ کہ ننھے بچوں کو گلوں اور
ادنیٰ حیوانات کا علم بھی اگرچہ کوئی تصورات و اسما نہیں رکھتا لیکن کسی نہ کسی صورت میں
مشخص ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ چیزیں ہماری رغبت و نفرت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ہی طرح جنس
وہ چاہتے ہیں اور جن سے وہ ڈرتے ہیں۔ اس کا بھی اظہار چیزوں سے ہوتا ہے۔ اگر
ان حیوانات وغیرہ کے نام نہاد غیر متعین ادراکات سے جیج کی فطرتی رنگ سے بالکل ہی محرو
ہوتے۔ تب وہ کیونکر دلش اور موافق یا قابل نفرت ہو سکتے تھے؟ اہل نیائے اس بات
پر زور دیا کرتے ہیں کہ تمام مرکب جو ہر عرض یا علم شخص سے پہلے ضروری عرض (صفت)
کے سادہ تر عنصر کا علم ہوا کرتا ہے لیکن یہ بات ایک قلیل حد تک محدود ہے۔ جیسا کہ
ہم ادراک انسانی میں پاتے ہیں۔ میں صندل کے ایک ٹکڑے کو خوشبو دار یا تانہوں
خوشبو دیکھنے میں نہیں آتی۔ مگر صندل کے ٹکڑے کی رنگت وغیرہ کا نظارہ اور شناخت
اس خوشبو کی یاد دلاتے ہیں۔ جو اس وقت براہ راست نظارے سے تعلق رکھتی ہے۔
۲۲۲ یہاں ضروری ہے کہ پہلے صندل کی صفات بصری کا ادراک ہو۔ تاکہ اس کی بدولت
خوشبو کے وہ حتمی الشعوری نقوش جو حاسہ شامہ سے تعلق رکھتے ہیں نمودار ہو کر
اس کی یاد دلائیں اور بالآخر اسے حاسہ بصر کے مددک صفات کے ساتھ مربوط کر دیں۔
مگر جوہر اور اعراض کے ادراک میں اس قسم کے مرکب ادراک کو پیدا کرنے والے عناصر

۱۔ راجنچ مدحانت سنگرہ قلمی نسخہ ۱۹۸۸ء۔

۲۔ نیائے پریندھی صفحہ ۷۷۔

۳۔ نیائے سارخرب نیائے پریندھی مصنف سری نواس صفحہ ۷۷۔

بانک

کا تو اثر ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مبادی جو اعراض کا ادراک پیدا کرتے ہیں اور وہ جو ہر کے ادراک کے موجب ہوتے ہیں وہ ایک ہی آن میں حواس کے روبرو نمودار ہوتے ہیں اور بعینہ ایک ہوتے ہیں۔ وہی ہیں۔ اس بحث میں بڑی بات حوالہ غور ہے وہ یہ سوال ہے کہ تعلقات کا علم براہ راست ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر تعلقات کو ان اشیا و صفات مدرک کی اہلی فطرت مان لیا جائے۔ تب لازمی طور پر یہ بات نامنی پڑے گی۔ کہ دیکھنے کے لمحہ اول میں اشیا و صفات مدرک کے ساتھ ہی تعلقات کا ادراک ہوا تھا۔ اگر اشیا کے ساتھ صفات کا تعلق ان کی فطرت میں ہی موجود اور لاینفک (سموائے) مانا جائے۔ تو یہ ایک حقیقت ہونے کی وجہ سے اسے آنکھ سے دیکھ جانے کے لائق خیال کیا جاسکتا ہے اور چونکہ یہ شے اور صفات کو جوڑنے والا اصلی جوہر ہے۔ تب اس امر سے کہ یہ شے اور صفات کے ساتھ ساتھ آنکھ سے دیکھا جاتا ہے یقین ہو جانا چاہئے کہ شے اور صفات کی نسبت بھی آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مان لیا جائے کہ سموائے کو دیکھا جاسکتا ہے۔ تب تو اس میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہو سکتا۔ کہ شے اور صفات کو دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ سموائے ہی انہیں متصف و مشروط کرتا ہے صفات اور شے کی مانند۔ ان کا رشتہ بھی جو ان کی رشتہ داری کا موجب ہوتا ہے حواس سے مدرک ہوتا ہے کیونکہ اگر تعلق کو اشیا اور صفات کے ادراک کے وقت ہندیہ حواس محسوس نہ کیا جاسکتا۔ تب یہ کسی اور طریق سے یا کسی اور وقت ادراک میں نہ آ سکتا۔

سوی کلپ ادراک میں حاسہ بصر اور دیگر حواس کے تلازم کے ساتھ اتسامات نمودار ہوتے ہیں اور حواس کی راہ سے حاصل شدہ مبادی کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے تحلیل و ترکیب۔ انجذاب و افتراق۔ اور مماثل تصورات کے باہمی مقابلے کے اندرونی عمل کو پیدا کرتے ہیں جو سوی کلپ ادراک کے طریقے میں پایا جاتا ہے۔ اسے جو شے حافظے سے تمیز کرتی ہے یہ ہے کہ یادداشت تو سخت الشعوری اتسامات کے انجھار سے نمودار ہوتی ہے اس کے برعکس سوی کلپ ادراک ان نقوش کے حواس کے ساتھ

۲۲۳

۱۔ نیائے پری شدھی صفحہ ۷۸۔

۲۔ نیائے سار صفحہ ۷۹۔

بانہ

یہ بات پہلے ہی بتلائی جا چکی ہے۔ کہ نرد کلپ ادراک کے معنی وہ غیر متخص علم ہے جس میں اسی قسم کی اشیاء کے ساتھ گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود نہیں ہوتا اور ہوی کلپ ادراک وہ غیر متخص علم ہے جس میں گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود ہوتا ہے۔ یہ انودتی (گذشتہ تعلقات کا حوالہ) صرف تشخص کو ہی ظاہر نہیں کرتی (مثلاً صراحی کا صراحی کی صفات مخصوصہ سے موصوف ہونا) بلکہ پہلے تجربے میں آئی ہوئی اسی قسم کی دیگر اشیاء کی طرف بھی باخبر حوالہ پایا جاتا ہے۔ سو ہی کلپ علم حاشہ بصر کے ذریعے وہ بارہ راست ادراک ہے۔ جس میں ان صفات مخصوصہ کو جانا جاتا ہے۔ جن سے نسبتی صفات کے مرکب یعنی شے اور تعلق کی پیدائش ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی ان کلیات اور جسم عتی تصورات کو سمجھنا نہیں ہیں۔ جو اسی قسم کے دیگر تصورات یا اشیاء کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ پس حواس بصری سو ہی کلپ اور نرد کلپ ادراکات میں یکساں طور پر کام کرتے ہیں۔ لیکن سو ہی کلپ ادراک میں اسی قسم کی دیگر حقائق کی یاد بھی پائی جاتی ہے۔ جن کا تجربہ پہلے کیا جا چکا ہے۔

بہر حال کلیات اور جماعتی تصورات کو ایک ایسی الگ اور جداگانہ حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے جس کا علم سو ہی کلپ ادراک میں ہوا کرتا ہے۔ وہ تو صرف اسی قسم کی خصوصیات کا حوالہ یا استنباط ہی ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو یا زیادہ کائنات حواس عامہ کہتے ہیں۔ تب انھی حواس عامہ کو انفرادی کائیوں کے اندر دیکھ کر ہی ہم ان حیوانات کو کائیوں کا نام دیا کرتے ہیں۔ ان حواس عامہ سے جو ان تمام انفرادی حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی ایسی جداگانہ ہستی موجود نہیں ہے جسے جانی یا ہمہ گیر کہا جاسکے۔ عمومیت کا سبب یکسانیت ہے۔ یکسانیت وہ سبب خاص ہے۔ جو ہیں ان دو چیزوں کو مشابہ خیال کرنے کا جواز دیتا ہے۔ اور جو ان اشیاء میں جداگانہ طور پر موجود اور ایک دوسری سے معین ہوتی ہیں۔ ایک عام نام کا استعمال اس امر کے اظہار کا ایک مختصر طریقہ ہے۔ کہ وہ دو چیزیں یکساں خیال کی گئی ہیں۔ یہ مشابہت دو قسم کی ہے۔ صفات کی مشابہت (دھرم سادرتھیہ) جو اشیاء (جو ہر دو)

میں دیکھی جاتی ہے۔ ذات کی مشابہت (سوروپ سادوشیہ) جو ان تمام کیفیات کے مقولوں میں پائی جاتی ہے جو جوہر (دوولیم) نہیں ہیں۔
 ادراک میں دو طرح کے حسی ارتباط مانے گئے ہیں۔ ایک ہے حسی اتصال معروض کے ساتھ (سینوگ) اور دوسرا حسی تعلق ان صفات کے ساتھ جو معروض میں پائی جاتی ہیں (سینکنا شریہ) مثلاً صراحی کا ادراک پانی قسم کا ہے اور اس کی صفات کا ادراک قسم آخر سے تعلق رکھتا ہے۔

انومان کے متعلق ونیک ناکھ کی بحث



رامایچ کی! اے میں بھی انومان کے معنی تقریباً وہی ہیں۔ جو نیا مے درشن میں پائے جاتے ہیں انومان پر امرش کا برہ راست نتیجہ ہوتا ہے۔ پر امرش کے معنی اس چیز (دلیل۔ وجہ) کی ہستی کا علم ہیں۔ جو حد اصغر سے ظاہر ہونے والی ہے جو جوہر دہو اور جوہر جوہر اکبر Probandum کے ساتھ بنے نہیں اور کلی لزوم کے علم سے متلازم ہو۔ انومان وہ عمل ہے جس میں ایک قضیہ کلیہ سے جس میں تمام خاص صورتیں شامل ہوتی ہیں۔ ہم ایک صورت خاص کے متعلق ایک طرح کا ایجاب کر سکتے ہیں۔ اس لئے انومان ہمیشہ اندر محدود ہوتا ہے۔ جن میں کلیہ قضیہ کی بنیاد پر محسوسات پر ہوتی ہے نہ کہ ادارائے محسوسات کے اقرار پر۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو رامایچ اور اس کے متقلدین کو ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے کی اجازت نہیں دیتی بلکہ ایشور

۱۔ فلمی نمبر ۲۹۸۔

۲۔ یہ حسی تعلق حواسِ باصرہ و سامعہ کے ذریعے دور کی اشیاء کے ساتھ بھی ایک برتری عمل کے ذریعے جسے برتی کہتے ہیں۔ ممکن ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ حواس اپنے معروضات کے ذریعے گویا طویل ہو جایا کرتے ہیں۔

باب

ایک ماورائے محسوسات حقیقت ہے۔

جیسا کہ اس مذہب کے روایتی نظریے کا بیان ہے۔ اصول لزومیت (دیابتی) کے مطابق جو غے زمان و مکان کے سلسلے میں دوسری غے کے برابر یا اس سے کمتر ہوتی ہے اسے ویابیہ یا ہیو کہتے ہیں اور جو غے زمان و مکان کے سلسلے میں اس کے برابر یا اس سے بڑی ہوتی ہے۔ اسے ویاپک کہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ صحیح لزومیت کی تمام مثالوں کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔ جو مثال مکانی وزمانی ہم وجودیت کی دی گئی ہے۔ وہ کمجور کے رس اور مٹھاس (گڑ) یا ہارے اجسام کے سایے اور سورج کے محل خاص کے درمیان ہم موجودیت کی ہے۔ مگر اس قسم کی مکانی وزمانی ہم موجودیت جملہ امور پر حاوی نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً غروب آفتاب اور توج بجر۔ اس خامی نے مابعد کے راجیوں کو اس نہایت باضابطہ تعریف پر مجبور کیا تھا۔ کہ ہم موجودیت کے معنی غیر مشروط اور لا تغیر لازم ہیں۔

۳۲۶

اس استقرائی تعمیم یا لزوم کی بناوٹ کے بارے میں ہم متور تناکر کی قدیم تر مستند کتاب میں پائے ہیں۔ کہ اگر لزوم کا مشاہدہ واحد یقین دلائے والا ہو۔ تو وہ کلیہ قضیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے کافی ہے۔ لیکن وینکٹ ناٹھ کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں لزوم کے قضیہ کلیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے لزوم کا وسیع تجربہ ہونا لازمی امر ہے۔

ایک اہم احواس میں راجح کی ملحق کو نیلے درشن سے اختلاف یہ ہے۔ کہ

۱۔ نیائے پریندھی۔

۲۔ متور تناکر کا مصنف کہتا ہے۔ کہ چونکہ جنسی تصور (جیسے دھوئیں کا دھوئیں والا ہوتا) ایک خاص مثال (دھوئیں) سے تعلق رکھتا ہے۔ دھوئیں اور آگ کی ہم موجودیت کا تجربہ۔ یہ معنی رکھے گا کہ آگ کے جنسی تصور کے ساتھ دھوئیں کے جنسی تصور کی ہم موجودیت کو جاننا گلیا ہے۔ اس لئے کسی فرد اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے جنسی تصور کے تجربے کے ذریعے ہم اس جنسی تصور میں شمولیت رکھنے والے دیگر افراد کے ساتھ بھی متلازم ہوتے ہیں۔

رامانج انتاج کی مثبت محال (کیول و تیریکی) کی صورتوں سے منکر ہے۔ جسے نیاے دشن
 مانتا ہے۔ مثال کے طور پر اس قسم کے کیول و تیریکی انتاج میں (جیسے زمین بودار ہونے
 کے باعث دیگر عناصر سے مختلف ہے) منطق نیاے کی یہ دلیل ہے کہ مٹی کا دیگر عناصر سے
 یہ اختلاف کہ کوئی دوسرا عنصر یہ خاصیت نہیں رکھتا کسی ایسے میان سے ثابت نہیں
 کیا جاسکتا جس میں موافقت بہ موجودگی (انوسے) کا اصول پایا جاتا ہو معلوم ہوتا ہے کہ
 ورد و شونو ترا اور بھٹارک گرو کے مانند رامانج کے ابتدائی مقلدین (اپنی تصنیف متعدد تکریمیں)
 اس خیال کے موید نہیں ہو سکے۔ لیکن وینکٹ ناتھ (اپنی تصنیف نیاے پر شیعہ ہیں)
 اور رامانج سیدھانت سنگرہ کا مصنف دونوں ہی کہتے ہیں کہ چونکہ نیاے ماننے
 آتم سیدھی پر اپنے خلیے میں کیول و تیریکی پر مان کو مسترد کیا ہے۔
 اس لیے یہ فرض کرنا بہتر ہوگا۔ کہ جب پہلے مصنفوں نے کیول و تیریکی کا
 ذکر انومان کی ایک صورت کے طور پر کیا تھا۔ تو وہ اس لیے نہیں کہ
 وہ اس پر مان کو مانتے تھے۔ بلکہ صرف اس طرح پر کہ وہ اسے نیاے
 کے مضبوطی کے خیال کے مطابق اسے شمار میں لاتے تھے۔ رامانج مصنف
 سیدھانت سنگرہ کہتا ہے۔ کہ اسے بڑی آسانی کے ساتھ انوسے
 و تیریکی پر مان میں شامل کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم یوں دلیل دیتے ہیں "وجہ بودار
 ہونے کی وجہ سے خاک ہے۔ کیونکہ جو شے بھی بودار رکھتی ہے وہ خاک کی ہو اگر تری ہے
 اور جو شے بو نہیں رکھتی وہ خاک نہیں ہے" اس مثال میں یہ انوسے و تیریکی پر مان
 کی صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ بودار ہونے کو صحیح طور پر وجہ یا ہمتو خیانت
 کیا جاسکتا ہے جس کی موجودگی ارضیت اور جس کی عدم موجودگی عدم ارضیت
 یا عدم ارضیت سے اختلاف کو ظاہر کرتی ہے۔
 رامانج کی منطق "ترک" (منطق تناقضات کے ذریعے متبادل نتائج کی
 نسبتی امکانات کے وقوع) کو استعرا جی نتائج کے لیے ایک لازمی ذریعہ مانتی
 ہے۔ تضایا کی تعداد کے بارے میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ پانچ تضایا کو لازمی

لے نیاے پر شیعہ اور رامانج سیدھانت سنگرہ۔

خیال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ امر کہ کتنے بیانات کو مانا جائے۔ اس طریق پر منحصر ہے۔ کہ جس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ اشناج کرنے وقت دو تین چار یا پانچ تضایا کو ضروری سمجھا جائے۔ تھوڑا سا کریں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگرچہ پانچ تضایا بیان کو مکمل بنانے کا اثر رکھیں گے۔ لیکن اشناج کے لیے تعدد تضایا کے متعلق کوئی مقررہ قاعدہ نہیں ہے۔

وینکٹ ناتھ اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ اشناج ہمیشہ اشیائے مدرکہ پر محدود ہوتا ہے۔ بالاتر از حواس اشیا کو قیاس کے ذریعے نہیں مانا جاسکتا۔ اشناج اگرچہ ناقابل تردید طریق پر ادراک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مگر اس وجہ سے اسے ادراک کی ایک صورت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ استخراج سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ (اپروکس) ہوتا ہے۔ نہ ہی اشناج کو حافظے کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہمیشہ نیا علم دیتا ہے۔ نیز اسے ذہنی وجدان کی ایک صورت بھی نہیں کہہ سکتے اس بنا پر اشناج ذہن کے تحت الشعوری نقوش کو ابھارتا ہے کیونکہ اس قسم کے نقوش کو ادراک میں بھی عمل پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس مشابہت کی رد سے تو ادراک کو بھی وجدان ذہنی کہا جاسکتا ہے۔ ۱۲۸۳

ویا پتی (لزومیت) وہ ہے جس میں سادھیا حد اکبر کا رقبہ مکانی و زمانی طور پر بتیو یا حد اصغر (دلیل) سے کم نہ ہو۔ اور ہیمو (حد اصغر) وہ ہے جس کا رقبہ بھی سادھیا (حد اکبر) سے وسیع تر نہ ہو۔ مکان و زمان کی لزومیت کے بارے میں وینکٹ ناتھ کھانڈا اور مٹھاس کی مثال پیش کرتا ہے اور زمانی لزومیت کے متعلق سائے کی مقدار اور سورج کے محل کی مثال دیتا ہے اور صرف مکانی لزومیت کی مثال کے طور پر راگ اور اس کے اثرات کا ذکر کرتا ہے۔ کبھی کبھی اس حقایق کے درمیان بھی لزومیت پائی جاتی ہیں۔ جو مکان و زمان میں ایک دوسری سے جدا ہیں۔ جیسے امواج بجز در ان کا تعلق سورج اور چاند کے ساتھ۔

سادھیا (حد اکبر) اور ہیمو (حد اصغر) کی لزومیت کو کثیر التعداد امثلہ کے

مشاہدے سے ہی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ ایک مثال کے مشاہدے سے ہمیں جیسا کہ دھرم راجا دھویندر کی تشریح کے مطابق شنکر ویدانت میں کیا گیا ہے۔ بھٹاکر گرو اپنی تصنیف تنویرتا کر میں اس عمل کو بیان کرتا ہوا جس سے لزومیت کا خیال پیدا ہوتا ہے کہتا ہے کہ جب کثیر التعداد مسئلہ میں سادھیہ اور ہتیو کی لزومیت کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اس مشاہدے کا نتیجہ سادھیہ اور ہتیو کی تمام مثالوں میں عالم گیر لزومیت کے حق میں بطور تحت الشعوری نقوش کے جمع ہو جاتا ہے اور پھر آخر آ لزومیت کے ادراک ذہن میں پہلے قائم شدہ تحت الشعوری نقوش کے ابھار کے ذریعے تمام سادھیوں اور تمام ہتیوؤں کی لزومیت کا تصور پیدا کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ لزومیت موافقت اور اختلاف کے مشترک طریق اور صرف موافقت سے جہاں کہ منفی مثالیں نہیں مل سکتیں ہو کر تھی ہے۔ عام طور پر اختلاف کا طریقہ اس امر کے ثبوت سے لزومیت کے تصور کو وجود میں لاتا ہے۔ کہ ہر ایک مثال جس میں سادھیہ نہیں پایا جاتا۔ اسی مثال میں ہتیو بھی موجود ہیں ہوتا۔ لیکن کیونلا نوائی کی لزومیت میں جس کے اندر منفی مثالیں نہیں مل سکتیں۔ منفی مثال میں ہتیو کی عدم موجودیت نہیں دکھائی جاسکتی۔ ان حالتوں میں منفی مثالوں کی عدم موجودیت ہی کیونلا نوائی لزومیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے اور کیونلا نوائی لزوم اس امر سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر ہتیو میں تبدیلی نہ آئے تب متضاد سادھیہ کا فرض کرنا متناقض بالذات ہوگا۔ اور یہ بات اسے کلارک کی ان کیونلا نوائی دلائل سے تیز کرتی ہے۔ جو اس نے اپنے مہادویا مایل کو بیان کرتے وقت استعمال کی ہیں۔

۲۲۹

قبولیت کے لائق انومان کی قسموں کے بارے میں رامانج کی اپنی رائے ہی غیر یقینی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس نے اس بارے میں کبھی اپنی رائے صاف طور پر ظاہر نہیں کی۔ اس لیے اس مذہب کے متفکرین اس کی رائے کو مختلف طور پر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً میٹھ ناداری انومان کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔ (۱) معلول سے علت کا (کارن انومان) (۲) علت سے معلول کا (کارہ انومان) (۳) ذہنی تسلسل سے انومان (انوبھو انومان) جیسے کہ چکا نکشتر سے رہتی نکشتر کا نمونہ وار ہونا

اس کے مقابلے میں وہ دوسری جماعت بندی یوں کرتا ہے۔ (۱) طریقہ طرد بالکلمہ (انوسے و تیرکی) (۲) اس کلمی توافق سے نتیجہ نکالنا جس میں منفی مثالیں موجود نہیں یا نئی جاتیں (کیولا نوائی) (۳) اس اخراج سے نتیجہ نکالنا جس میں کوئی مثبت مثال نہیں ملتی (کیول و تیرکی)۔ مگر بھٹارک گرد اور وردھنوشو مشرجو راما ج کے نظام منطقی کو ترتیب مستقیم دینے میں وینکٹ ناتھ سے پہلے ہوئے ہیں۔ وہ بھی انومان کی تین قسموں کے قائل ہیں (۱) انوائی (۲) کیولا نوائی (۳) کیول و تیرکی جیسے کہ ان کی تصانیف بتورننا کر اور مان یا تھا تمیہ کرنے کے حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ ان کی تاویل کرتا ہوا کیول و تیرکی کو احاطہ دلائل سے ہی خارج کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ صرف منفی لزومیت سے کوئی نتائج ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ منفی لزومیت کبھی جائز طور پر کسی مثبت نتیجے پر نہیں پہنچا سکتی جبکہ کسی مثبت نتیجے کی توثیق کے لیے کوئی مثبت قضیہ ہی موجود نہ ہو۔ اگر کسی منفی قضیے کے اندر کوئی ایسا مثبت قضیہ مفہوم ہو۔ تو بھی یہ دعویٰ کہ صرف منفی قضیے سے استنباط ہو سکتا ہے۔ ناکام رہتا ہے نتیجے کی شرائط صحت میں ایک یہ ہے کہ ہتیو (حد اصغر) ضروری ہے۔ پس میں (ان) مسئلہ میں جن کے اندر سادھیہ موجود ہے پایا جاتا ہے۔ لیکن انومان کی و تیرکی قسم میں جس میں امر درپیش کے علاوہ ہتیو اور سادھیہ کے موجود ہونے کی کوئی مشلہ نہیں ہو اگر تیں۔ یہ شرط لازمی طور پر پوری نہیں ہو سکتی۔ مخالف کہہ سکتا ہے کہ اسی بنا پر تو کیولا نوائی کے ثبوت سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی منفی مثالیں موجود ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کیولا نوائی پرمان کی صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے کہ متضاد نتیجے کا فرض کیا مقناقص بالذات ہو گا اور اگر مخالف یہ کہے۔ کہ سادھیہ کی نفی کے ساتھ ہتیو کی نفی کی گئی ہو تو ہتیو اور سادھیہ کے مطلق انطباق پر دلالت کرتی ہے تب تو ہتیو اور سادھیہ کا مطلق انطباق ان دونوں کے افتدا کے مطلق انطباق پر دلالت کرے گا۔

۲۳۰

۱۵۔ وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ پانچاچار یہ بھی جو راما ج کا متحد گرد ہی ہے۔ اپنی تصنیف سدھی تیر میں انومان کی کیول و تیرکی قسم کو نہیں مانتا۔

اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کیولا نوائی پر مان میں ہستیو اور سادھیہ کے انطباق مطلقہ سے ان کے اعضاء کا انطباق بھی قابل اثبات ہوگا اور یہ مہل ہے۔ اس طرح اہل نہادے جو کیولا و تیر کی انومان کے قابل ہیں۔ اس قسم کی تائیدات کے ذریعے کیول و تیر کی پرمان کی صحت کے اثبات کی آزادی نہیں لے سکتے۔ مزید برآں۔ ایک شخص اسی طریقے کو استعمال کرتا جو ایہ بھی کہہ سکتا ہے۔ کہ صراحی خود بخود ظاہر ہو رہی ہے کیونکہ یہ صراحی ہے اور کیونکہ صراحی کی نفی (مثلاً کپڑے) میں اس کے بذات خود ظاہر ہونے کی صفت کی نفی پائی جاتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے صرف دونوں کی لزومیت سے ان کے اعضاء کی لزومیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا مثال (ملا واسطہ وجدان اس لیے آگاہی کا معروض نہیں ہو سکتا کہ وہ بلا واسطہ وجدان ہے) میں ان انوبھا ویتو (آگاہی کا معروض نہ ہونا) کا وجود بھی امر مشکوک ہے۔ کیونکہ یہ زیر بحث مثال سے باہر اور کہیں پایا نہیں جاتا اور اس لیے صرف انوبھوتی (وجدان) کی نفی کے ساتھ ان انوبھا ویتو کی نفی کی لزومیت کی بنا پر ۲۳۱ ان انوبھا ویتو کا ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں جب کوئی شخص کہتا ہے کہ جو آگاہی کا معروض ہے وہ بلا واسطہ وجدان (اکشف) نہیں ہے۔ تب منفی تعلق کا اقرار محض ہی منفی صورت میں انوبھوتی (وجدان) کو آگاہی کا معروض بنادیتا ہے اور یہ امر اس نتیجے کی تردید کرتا ہے۔ کہ انوبھوتی (وجدان) بلا واسطہ آگاہی کا معروض نہیں ہوتی۔ اور پھر اگر وہ صفت مخصوصہ و تیر کی انومان سے ثابت کرنا مطلوب ہے۔ پہلے ہی پیش میں موجود اور معلوم ہے۔ تب انومان کی ضرورت ہی کیا ہوگی؟ اور اگر یہ معلوم ہو۔ کہ وہ کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ تب چونکہ ایک پسکش نہ موجود ہے۔ اس لیے کوئی کیول و تیر کی انومان

لہ۔ (اس کی تعریف ہو سکتی ہے کیونکہ ممکن الادراک ہے) کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ داجینیو اور پرسیو یعنی اداجیتو (ما قابل تعریف ہونا) اور میرسیو (ما قابل ادراک ہونا) قابل اثبات ہونگے جو کہ مہل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے امور معلوم ہی نہیں ہیں۔

لے پسکش سے مراد وہ تمام مثالیں ہیں (زیر بحث انومان کے باہر) جہاں ہستیو (بل وجہ اہل صاحب کی تائید) لازم ہوتا ہے

موجود نہیں ہے۔ اور اگر چیتو اور سادھیہ کی نفی کی لزومیت کے ذریعے معلوم ہو کہ چیتو کی نفی سے باہر سادھیہ کا کہیں موجود ہونا معلوم ہے۔ تب امر زیر بحث میں اس کی موجودیت ثابت نہ ہوگی۔ اور زیر بحث مثال اگر بلا واسطہ وجدان کی نفی اور آگاہی کا معروض نہ ہونے کی نفی کی لزومیت کی بنا پر یہ دلیل دی جائے۔ کہ وہ صفت مخصوصہ آگاہی کا معروض نہ ہونے (اویدیتو) کے طور پر ضرور ہی کہیں نہ کہیں موجود ہوگی۔ تب ایسا نتیجہ متناقض بالذات ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ جانا جائے۔ کہ کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو آگاہی کا معروض نہیں ہے۔ تب صرف اسی بات سے ہی وہ آگاہی کا معروض ہوگی۔ اگر کسی موجودہ حقیقت کو ایک دائرے کے سوا باقی تمام دائرہ مکمل سے خارج کر دیا جائے۔ تو وہ لازمی طور پر باقی ماندہ دائرے کے ساتھ تعلق رکھے گی۔ پس اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ”چونکہ ارادۃ جو کہ ایک موجودہ صفت ہے۔ آتما کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یہ آتما سے ہی متعلق ہے“ ایسی تعبیر کے بعد بھی وتیریکی انومان کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ کیونکہ یہ مثال دراصل توافق (افس) کی ہے اور ہم اسے ایک اصول عامہ کے طور پر بیان کر سکتے ہیں مثلاً ”اگر ایک موجودہ حقیقت ایک دائرے کے سوا دیگر تمام دائرے سے خارج ہے۔ وہ لازمی طور پر اس باقی ماندہ دائرے سے تعلق رکھے گی“ مزید برآں اس مثال میں کہ ”علم کل (سرو و تو) تمام دائرے معلوم ہیں غیر موجود ہونے کے سبب نہیں نہ کہیں ضرور اس طرح موجود ہوگا۔ جیسا کہ ہم اسکے متعلق خیال کرتے ہیں۔ اور اس لیے کوئی نہ کوئی ایسی حقیقت بھی ضرور موجود ہوگی۔ جس کے ساتھ وہ تعلق رکھتا ہے اور ایسی حقیقت کا نام ہی توفخا (ایشور) ہے ہم وہ وجود باقی دلیل پاتے ہیں جو وتیریکی نوع کی ہے۔ اس قسم کے نتیجے خلاف جائز طور پر یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ترکوش کے سینک کا تصور جو کہ دائرہ معلومات میں نہیں نہیں ملتا۔ ضرور ہی کسی نہ کسی غیر مدرک ہستی سے تعلق رکھنے والا ہوگا۔ اور یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے۔

کہا جاسکتا ہے۔ کہ اگر وتیریکی انتاج قابل تعلیم نہیں۔ تب اس کے معنی تو تمام صفات معرقہ سے انکار ہوں گے۔ کیونکہ صفت معرقہ تعریف کی جانے والی

شے کے سوا اور کہیں پائی نہیں جاتی۔ اور اس لیے وتیرہ کی انتاج کی تعریف کا اصلی جوہر ہے۔ اس اعتراض کا صاف جواب یہ ہے کہ چونکہ تعریف ان خواص کے ادراک سے شروع ہوئی ہے۔ جو کسی خاص شے کی صفات معرفہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ وتیرہ کی انومان سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس بات پر بھی زور دیا جاسکتا ہے کہ صفات معرفہ کو توافق و اختلاف کے مشترکہ طریق سے معلوم کیا جاسکتا ہے نہ کہ وتیرہ کی انومان کے ذریعے جیسا کہ مخالفین کہتے ہیں۔ اس حالت میں جہاں ممکن الادراک ہونے کی یہ تعریف کی جاتی ہے جہاں جہاں جاسکتا ہے وہاں کوئی منفی مثال نہیں پائی جاتی۔ مگر یہ تعریف بحال رہتی ہے اور تعریف کی تعریف یہ ہے کہ صفت مخصوصہ صرف زیر تعریف شے کے اندر ہی موجود ہوتی ہے اور اس سے باہر کہیں نہیں پائی جاتی۔ اور جہاں ایک جماعت اشیاء کی تعریف کی جاتی ہے۔ تب صفت معرفہ وہی ہوگی۔ جو اس جماعت کے جملہ افراد میں پائی جائے گی۔ اور دیگر جماعت کے تمام افراد میں غیر موجود ہوگی۔ مگر جب کسی ایسے فرد (مثلاً خدا) کی تعریف کی جاتی ہے جو بالکل تنہا ہے۔ تب کوئی جماعتی صفت مخصوصہ نہیں ہوتی بلکہ صرف اسی صفت بیکتا دے لفظ کا ذکر کیا جاتا ہے جو اس فرد واحد کے ساتھ ہی تعلق رکھتی ہے کسی شخص کے ساتھ نہیں۔ ان مثالوں میں بھی صفت معرفہ اس حقیقت کو دیگر حقایق (برہما، شیو وغیرہ) سے تیز کرتی ہے۔ جن کے ساتھ وہ (خدا) جزوی مماثلت کے ذریعے مخلوط ہو سکتا ہے۔ پس تعریف کسی حقیقت کے خواص میں توافق کی مثال ہے۔ یہ نفی نہیں۔ جیسا کہ اسے وتیرہ کی انومان کے ساتھ غلط غلط کرنے والے لوگ خیال کرتے ہیں۔ اس لیے انومان کی قبول وتیرہ کی نوع کی تائید کسی دلیل سے نہیں ہو سکتی۔

تضایا (او یو یا اجزائے قیاس) کے موضوع پر دینک ناٹھ کہتا ہے کہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے استدلال کے لیے پانچ تضایا موجود ہوں۔ اس لیے انومان میں تضایا کی تعداد کے متعلق اہل منطق کے درمیان جو جھگڑا پایا جاتا ہے۔ فضول ہے۔ کیونکہ اسی قدر تضایا کا استعمال کرنا کافی ہے کہ جن کے ذریعے اس شخص کو تسلی ہو جائے جسے یقین دلانا منظور ہے۔ اس واسطے

قضایا کے تین یا چار یا پانچ ہونے کا فیصلہ اس سیاق عبارت کے مطابق کیا جاسکتا ہے جس میں استدلال ظاہر کیا جاتا ہے۔ انومان پرمان کے سوا وینکٹ ناتھ شبد یعنی شہادت کتب الہامی کو بھی مانتا ہے۔ شبد پرمان کے متعلق طویل بحث درکار نہیں۔ کیونکہ یہاں بھی اس مضمون پر اسی طریق سے ہی بحث کی گئی ہے جیسی دیگر نظامات فلسفہ میں دیکھی جاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔ کہ الفاظ اور جملوں کی تعبیر کے بارے میں اہل نیاٹے کی یہ رائے ہے۔ کہ جملے کا ہر عنصر واحد مثلاً سادا (الفاظ یا مادہ لفظ) اپنے جداگانہ اور خاص مفہوم رکھتا ہے۔ ان مفہام میں آم کی حالت کی نسبت کے لواحقیات کے ذریعے معنوں میں اضافہ ہونے سے کچھ تبدیلی آجاتی ہے۔ اس روشنی میں دیکھنے پر فقرہوں کے اجزائے سازجہ ذرا قی معلوم ہوتے ہیں اور اپنے لواحقیات کے تلازم کی بدولت وہ بتدریج ایک عمل اجتماع میں سے گزرتے ہوئے بالآخر فقرے کے مجموعی معنوں تک نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اس کا نام ابھی ہتا نوے داد ہے۔ اسکے خلاف دوسرا نظریہ جسے اوتو ما بعد ہان داد کہتے ہیں اور جو میا شکوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی فقرے کو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق معنوں کے اس خالص سادہ حقیقت میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ جو اجتماع یا تلازم کے ذریعے بتدریج گزر سکتے ہیں۔ کوئی فقرہ خواہ کتنے ہی سادہ اجزا میں تحلیل کیا جاسکتا ہو۔ اس کا سادہ ترین جزو بھی کسی نہ کسی فعل یا پورے معنوں کے ساتھ تعلق عامہ رکھنے والا ہوگا۔ لواحقیات اور اسم کی حالتوں کی نسبتوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ معنی کے اس ارتباط عام پر حدود و قیود لگایا کرتے ہیں۔ جسے ہر ایک لفظ ظاہر کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ابھی ہتا نوے داد کے مقابلے میں اوتو ما بعد ہان داد کو اس لیے مانتا ہے۔ کہ مسبق الذکر نظریہ سادہ ترین لفظوں کے معنی کو لواحقیات کے ساتھ مربوط کرنے یا خود ملحوق الفاظ کی آپس میں ادران کے باہمی ارتباط کے ذریعے فقرے کے معنی ظاہر کرنے والی طاقتوں کو غیر ضروری طور پر فرض کرتا ہے۔ نظریہ اوتو ما بعد ہان کو قبول کرنا فلسفہ رامانج کے حق میں مفید تھا۔ کیونکہ یہ معنی کا ارتباط بالکل ثابت کرتا ہے (دوششمارتھ)۔

وہ نتیجہ ہے جسے فلسفہ کے مطابق اپنے منطقی تصورات کو پیش کرنے

۲۳۴

کے لیے کوئی کتاب نہیں لکھی۔ مگر نتھ منی نے ایک کتاب نیا مے تو لکھی ہے جس میں اس نے گوتم کی منطق پر نکتہ چینی کرتے ہوئے دشتنا ودیت کی روایت کے مطابق اس پر نظر ثانی کی ہے۔ دشنوچت نے اسی پنج پر سنگتی بالا اور پریدہ سنگو لکھی ہیں اور وردو دشنو مشرنے پر گیان پر تیران اور مان یا تھا تمہ نرنے لکھ کر دشتنا ودیت منطق کے اصول کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وینکٹ ناتھ کی تصنیف نیا مے پریشدھی انھی کتب پر بنا رکھتی ہوئی کبھی ان کے خیالات کی تائید کرتی اور کبھی کبھی تفصیلوں میں ان سے اختلاف رکھتی ہے مگر بہت مجموعی اس نے دشتنا ودیت منطق پر اپنے خیالات مصنفین مذکورہ الصدر سے ہی اخذ کیے ہیں۔ اس لیے اس دائرے میں اس کی جدت پسندی بہت محدود ہے۔ میگھ ناداری اہمان اور ارتھاپتی کے جداگانہ پرمان تسلیم کرنے کے بارے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ نیز اس نے اوراک کے بارے میں بہت سے تشریحی اضافات کیے ہیں اور انومان پر بحث کرتے وقت ویرکی انومان کو تسلیم کرنے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔

میگھ ناداری اہمان کو ایک جداگانہ پرمان مانتا ہے۔ اس کی رائے میں اہمان وہ پرمان ہے جس کے ذریعے ایک شے مدرک کی دوسری شے غیر مدرک کے ساتھ مشابہت کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ پہلے موخر الذکر شے کی اول الذکر شے کے ساتھ مشابہت کا علم موجود ہو۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی ایسی گائے کو دیکھتا ہے جو اس نے بھینے سے ملتی جلتی ہے اور پھر اس کے بعد جنگل میں گھومتا ایک اس نے بھینے کو دیکھتا ہے۔ اسے جوٹ خیال آتا ہے کہ اب وہ جس گائے کو دیکھ نہیں رہا اس نے بھینے سے ملتی جلتی ہے جسے وہ دیکھ رہا ہے میگھ ناداری کہتا ہے کہ اس علم کو اوراک میں شمار نہیں کر سکتے کیونکہ گائے ناظر کے رد و موجود نہیں ہے نہ ہی اسے حافظے سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ گائے کے یاد آنے سے پہلے ہی مشابہت کا علم نمودار ہوتا ہے۔ میگھ ناداری کی رائے ہے کہ (اختلاف) کے تصور کے لیے کوئی جداگانہ پرمان ملنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اختلاف کا علم

مشابہت کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ایمان کی یہ تعبیر اس تعبیر سے مختلف ہے۔ جو نیامے پیش کرتا ہے جس میں اس کے معنی مشابہت کی بنا پر کسی لفظ اور اس کے معروض کے ساتھ تلازم کے ہیں مثلاً اس حیوان کو اڑنا بھینسا لیتے ہیں۔ جو گھٹے سے ملتا جلتا ہے یہاں مشابہت کی بنا پر اڑنے بھینسنے کے لفظ کو اس حیوان کے ساتھ متلازم کیا گیا ہے۔ میگھ ناواری اس امر کی تصریح عمل شناخت کے ذریعے کرتا ہوا اسے پرمان کہلانے کا حق ہی نہیں دیتا بلکہ وہ ارتحاتی کو بھی ایک علمدہ قسم کا پرمان تسلیم کرتا ہے ارتحاتی کے معنی عام طور پر ”دالت“ کے لیے جاتے ہیں۔ جہاں کوئی ایک مفروضہ جسے فرض کیے بغیر تجربے کا ایک دھندلا سا امر واقعہ ناقابل توجہ ہو جاتا ہے اور جو تجربے کے امر شہودی کی توجہ کے ذریعے ذہن کے روبرو آکھڑا ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی اور ذریعے سے جانتا ہے۔ کہ دیودت زندہ ہے اگرچہ وہ اپنے مکان پر نہیں پایا گیا۔ تب بھی ایک قدرتی مفروضہ ذہن کے روبرو نمودار ہو جاتا ہے کہ وہ ضرور مکان کے باہر رہتا ہو گا در نہ یا تو گھر پر اس کی غیر حاضری کا مشاہدہ ہوا ہے۔ یا اس کے زندہ ہونے کے متعلق سابقہ علم باطل ہے۔ وہ جیتا ہے اور گھر پر موجود نہیں۔ اس بات کی توجہ صرف اسی مفروضے کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ کہ وہ اپنے گھر سے باہر کہیں رہتا ہے۔ اس کو اس قسم کا انومان پرمان نہیں کہہ سکتے کہ ”چونکہ کہیں رہنے والا دیودت اپنے گھر پر موجود نہیں ہے۔ وہ کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہو گا کیونکہ کہیں نہ کہیں موجود ہونے والی تمام حقایق جو کسی ایک مقام پر موجود نہیں ہیں۔ وہ میری مانند کہیں نہ کہیں لازمی طور پر موجود ہوں گی“ اس قسم کا استدلال بے معنی ہے۔ کہ کسی موجود حقیقت کا ایک جگہ پر موجود نہ ہونا دوسرے الفاظ میں یہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ کسی اور جگہ موجود ہے۔ اس واسطے کسی موجود حقیقت کے ایک مقام پر غیر موجود ہونے کو اس نتیجے (اس کی موجودیت کسی اور مقام پر) پر دال خیال کرنا مناسب نہیں کہ جو اس سے

۲۳۵

مختلف شے نہیں ہے۔ اس لیے ارتھاپتی ایک جداگانہ پرمان ہے۔

مذہب رمانج کی علمیات کے متعلق میگھ ناداری اور دوسروں کی رائے

وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیاے پری شدھی میں ان اصول منطق کو وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے جن پر فلسفہ رمانج کی منطق (نیاے یا فیتی) مبنی ہے۔ وہ اس میدان میں پیش رو نہ تھا بلکہ اس نے یا مناکے گرد و نچو مبنی کی تصنیف نیاے تو اور اس موضوع پر پر اشمر بھٹ کی تصانیف میں بیان شدہ و ششاد و دیت منطق کے اصول کی تعلید اور طویل تصریح کی ہے۔ جو نظام منطق گوتم نے قائم کیا تھا۔ اس کے متعلق وینکٹ کا بڑا دعویٰ یہ ہے۔ کہ اگرچہ گوتم کے مسائل کو باور میں نے سلیم العقل علماء کے رو برو ناقابل قبول ثابت کر دیا ہے۔ لیکن اب بھی ان کی تصریح اس طور پر کی جاسکتی ہے۔ کہ وہ ششاد و دیت کے سچے وید انٹک مسائل کے ساتھ موافقت رکھنے والے ہوں۔ لیکن گوتم کے نیاے کی جو تعبیرات واقیبا میں نے کی ہیں۔ وہ انھیں راہ راست سے بہت دور لے جانے والی ہیں اور اس لیے قابل تردید ہیں۔ بہر حال وینکٹ وخنوچ کی مانند اس بات سے نارضا مند نہیں ہے۔ کہ گوتم کے ان مسائل کو قبول کر لیا جائے۔ جو وید انٹک نظریے سے متخالف نہیں رکھتے۔ بھلا سول منطقی مقولوں کے اصطفا کے متعلق اختلاف رائے ہو سکتا ہے۔ اس امر واقعہ کو تسلیم کرنے کے بارے میں کبھی دورا میں نہیں ہو سکتیں کہ کم از کم بعض ہستیاں موجود ہیں جو منطقیانہ اعتبار سے درست نہیں۔ کیونکہ اگر خود منطقی صحت سے بھی انکار کر دیا جائے۔ تب خود منطق ہی نا درست ٹھہرے گی۔ ہمارے تمام تجربات بعض ایسے معروضی عناصر کا اقرار کرتے ہیں جن پر وہ بھی ہیں۔ ان عناصر معروضی سے انکار عام تو کل تجربے کی جڑ کو ہی اکھاڑ دے گا۔ اور جب

ان عناصر معروضی کی ہستی کو عام طور پر مان لیا جاتا ہے۔ تب ہی تو ان کی ماہیت مخصوصہ کے متعلق تحقیقات ممکن ہوتی ہے۔ اگر ہر شے ناقابل اعتبار ہو۔ تو مخالف کا یہ دعویٰ بھی ناقابل اعتبار ہو گا اور اگر ہر شے کو مشکوک گردانا جائے تب بھی یہ غیر مسترد رہے گا۔ خود شک پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس لیے شک کی ہستی کو ایک فیصلہ کن نتیجہ ماننا پڑے گا۔ پس شک کا پورا استعمال کرنے پر بھی ایک متعین نتیجے کا اقرار ایک اٹل بات ہے۔ اس لیے بددھوں کا یہ دعویٰ کہ کوئی شے بھی درست نہیں ہے اور نہ کسی شے کے متیقن کو قبول کیا جاسکتا ہے ناقابل قبول ہے۔ پس اگر ایسی اشیاء موجود ہیں جن کا یقینی اور متعین علم ہو سکتا ہے۔ تب قدرتناں وسائل و آلات کے متعلق تحقیقات کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ذریعے ایسا درست اور یقینی علم حاصل ہونے کا امکان ہے۔ پرمان کا لفظ دھنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنی تو صحیح علم کے ہیں اس کے دوسرے معنی وہ آلات ہیں جن سے ایسا صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ بطور صحیح علم کے وینکٹ پرمان کی یہ تعریف کرتا ہے۔ کہ پرمان وہ صحیح علم ہے کہ جو اشیاء کے جیوں کے تیوں تجربے سے مطابقت رکھتا ہوا اس کے حصول کے رویے کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ تعریف رویے کو پرمان کی ایک ایسی لازمی شرط قرار دیتی ہے کہ اگر کسی حالت خاص میں رویہ واقعی طور پر پیدا نہ بھی ہو۔ تب بھی یہ پرمان ہو گا۔ جب کہ اشیاء کے ساتھ ہو ہو موافقت رکھنے والے رویے کو پیدا کرنے کی قابلیت اس علم میں موجود ہو۔ پرمان کی یہ تعریف کہ وہ اشیاء کے ساتھ موافقت رکھنے والے رویے کی طرف لیجانے والے علم کا نام ہے۔ قدرتناں یہ معنی رکھتی ہے۔ کہ اس میں قابل اعتبار حافظہ بھی موجود ہوتا ہے۔ رانج کے نظام کے مطابق ایک بے تردید یادداشت کو علم کا ایک معتبر وسیلہ مانا گیا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ فرض کرنا درست نہیں ہے کہ یادداشت کو ناجائز طور پر داخل کرنا وہم کی شرط لازمی ہے۔ کیونکہ زردھشت کے مانند وہمی اور اک میں حافظے کی پیداوار کا کوئی تجربہ موجود نہیں ہوتا صرف براہ راست ہی زرد معلوم ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح دھوکوں کے تمام تجربات میں صرف یہی ایک لازمی شرط پائی جاتی ہے۔ کہ ایک شے دوسری معلوم ہوا کرتی

ہے۔ اسے ہی اصطلاحاً اپنے کھیتی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صدق کے چاندی معلوم ہونے کے القباس میں صدق کے چاندی معلوم ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ جس چاندی کو دوکانوں میں دیکھا گیا تھا۔ اس کی تخت اشوری یاد اور آنکھوں کے رد و بد و ایک چمکتی ہوئی چیز میں فرق کو نہیں جانا جاتا اور اسی کا نام اصطلاحاً کھیتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں جہاں ایک شے دوسری شے معلوم ہونے کا دھوکا ہوا کرتا ہے۔ حافظہ شبیہ اور ادراک کے درمیان فسق کا نہ جانا موجود ہوتا ہے۔ اگر دھوکوں کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب تو انھیں اصالت اور براہ راست طور پر اسی واقعہ سے منسوب کرنا پڑے گا۔ جسے کھیتی کہتے ہیں۔ اس طرح دھوکے کے یہ دونوں نظریے راسخ نے دو مختلف نقاط نگاہ سے قبول کیے ہیں۔ اپنے کھیتی کا نظریہ تو براہ راست تجربے کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس کھیتی نظریہ دھوکوں کی نفسی اصل کے متعلق استدلال تکمیل کا نتیجہ ہے۔ وہم کا ایک اور نظریہ یہ تھا کہ کھیتی ہے جو دھوکوں کو بھی واقعی علم خیال کرتا ہے مگر بسا پر کہ چنچل کرن کے مسئلے کے مطابق تمام چیزیں کل اشیاء کے عناصر کے ابتدائی اختلاط کے نتائج ہیں۔ یہ نظریہ نفسیاتی ہے اور نہ ہی عقلی بلکہ صرف مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اس وجہ سے وہموں کی اصل ماہیت کو بیان نہیں کرتا۔ اس نظریے کے مطابق تو وہم کی پیدائش اس امر واقعہ یا علم سے ہوتی ہے کہ جو چاندی گھوڑوں میں زیورات کے بنانے میں کام آتی ہے۔ اسے صدق میں دیکھا جاتا ہے اس کے برعکس مابعد الطبیعیاتی توجیہ تمام اشیاء میں تمام عناصر کے عالم گیر اختلاط کے سبب صدق میں چاندی کے بعض ابتدائی عناصر کے ادراک کو جائز قرار دیتی ہے۔ وہم کے متعلق بودھوں کے نظریے آتم کھیتی کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ اگر شعوری بودھ شعورات مختلفہ کو شعور اصلی پر عاید کرنا صحیح مان سکتا ہے۔ تب اس مثال کے مطابق اشیاء سے مدد کہہ سکتے ہیں کہ کبھی مانا جا سکتا ہے۔ اگر معروضی اور موضوعی شعورات مختلفہ کو مانا جائے تب تو کل تجربہ پر ایک بے اختلاف شعور ہوگا اور یہ بات لہلہ بدھ کے نظریے علم کے

خلاف ہوگی۔ اور ان لوگوں کی دلیل کہ جن حقایق کو بیک وقت جانا جائے۔ وہ ایک ہوتی ہیں اور اس لیے چونکہ علم اور اس کے معروضات بیک وقت جانے جاتے ہیں۔ ایک ہیں۔ غلط ہے۔ علم اور اس کے اشیا کو راست طور پر ایک دوسرے سے مختلف جانا جاتا ہے اور اس واسطے ان کی عینیت کا دعویٰ خلاف تجربہ ہے۔ بوجہوں کا فرقہ مادھیمک یہ مانتا ہے کہ جس طرح دوشوں (نقایض) کے باطل ہونے کے باوجود دوجو کے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی پایدار اور بنیادی حقیقت کے باطل ہونے پر بھی دوجو کے اپنی تہ میں کوئی حقیقت رکھے بغیر ہی نمودار ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جس شے کو بھی لوگ ہست یا نیست جانتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ہی کسی حقیقت کا اشارہ دیتی ہے اور ایسے ظہورات جو کسی حقیقت پر بنیاد نہ رکھتے ہوں۔ ہمارے کل تجربے میں ناقابل فہم ہیں۔ اس لیے مادھیمک لوگوں کی خالص نظریہ نفس کل تجربے کے خلاف ہے۔ جب لوگ کسی شے کی نیستی کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس میں کسی بھی قسم کی مکانی یا زمانی شرط موجود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں۔ کہ کتاب غیر موجود ہے۔ تب اس کے ساتھ ضرور ہی یہاں یا وہاں اور اب یا تب کے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ غیر مشروط اور محض نیستی معمولی تجربے کے احاطے سے خارج ہے۔ چیزوں کا کل مثبت تجربہ مکانی طور پر مشروط ہوتا ہے (مثلاً یہاں صراحی موجود ہے) اگر یہاں کی اس شرط کو قبول کر لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ تمام ظہورات صرف نابودیت کے سہارے نمودار ہوئے ہیں۔ اور اگر یہاں اور وہاں کی شرائط سے انکار کر دیا جائے۔ تب کوئی تجربہ ہی ممکن نہیں۔

ویدانتیوں کے مسئلے انروچنیہ کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جب تشکر تمام اشیا کو انروچنیہ (ناقابل تعریف) بتلاتا ہے۔ تب انروچنیہ کا لفظ ایک متعین صفت کو ظاہر کرنے والا ہوگا اور اسی حالت میں وہ انروچنیہ ہی نہ رہے گا۔ یا اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ایک خاص طریق پر تعریف کرنے میں ناکامیابی ہوتی ہے۔ تب اس صورت میں تشکر کائنات کی ماہیت

کے متعلق رامانج کے بیان کو بھی قبول کر سکتا ہے۔ مزید برآں جب مقلدین شکوایک ایسی قبائین بالذات شے کو ماننے کے لیے تیار ہیں۔ جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تب وہ ان اشیا کو ہی جیسی کہ وہ تجربے میں محسوس ہوتی ہیں۔ موجود اور غیر موجود کیوں نہیں مان لیتے؟ کیونکہ دونوں صورتوں میں قبائین بالذات تو ایک ہی جیسا ہو گا۔ اور اگر ظہور عالم کے ہست اور نیست دونوں سے ہی مختلف ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ یہ امر ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم بے اصل اشیا اور برہم دونوں سے ہی مختلف ہے۔ تب رامانج ان کے ساتھ کوئی اختلاف ہی نہیں رکھے گا۔ نیز بطلان عالم بذات خود تجربے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا اور اگر بطلان عالم کو بے بنیاد منطق کے ذریعے ثابت بھی کیا جائے۔ تب اسی منطق کی توسیع برہم کو بھی متناقض بالذات قرار دے گی۔ نیز یہ دعویٰ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ فنا پذیر ہے۔ غلط ہے بے بنیاد ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں برہم۔ جو اور بگت ینوں کو ابدی بتلایا گیا ہے۔ مقلدین شکر فنا اور تضاد میں تمیز نہیں کرتے۔ بلکہ تین جلی کے مقلدین نروشنے کھیا تی کا ذکر کرتے ہیں یہ وہ دھوکا ہے۔ جو سانی رواج سے پیدا ہو کر ایسی ہستیوں کو ہمارے علم کے روبرو نمودار کرتا ہے جو دراصل موجود نہیں ہیں مثلاً جب ہم راہو کے سر کا ذکر کرتے ہیں تو ہم راہو کو سر سے ایک الگ ہستی تصور کرتے ہیں اور یہ تصور سانی استعمال سے پیدا ہوا ہے جس کا سبب اسم راہو کی اضافی حالت کی پیروی ہے۔

لیکن دینکٹ کہتا ہے۔ کہ اس قسم کے تجربے کی توجیہ کے لیے جدا گانہ مسئلہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ کھیا تی یا ابتعا کھیا تی سے اس کی بہت اچھی طرح توجیہ کی جاسکتی ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پیشتر ہی وہم کے متعلق دیگر نظریوں کا عدم امکان ثابت کر چکا ہے۔

میکے ناداری پرمان کے معنی وہ علم بتلاتا ہے۔ جو حافظہ وغیرہ دیگر ذرائع علم پر انحصار رکھے بغیر اشیا کا متعین علم دیتا ہے۔

۱۔ نامے پر شدھی صفحہ ۴۸-۵۱۔

۲۔ نئے دیوینی قدیم تعلیمی نسخہ گورنمنٹ مدراس۔

اگرچہ علم بذات خود روشن ہے اور اگرچہ نیند اور غشی کی حالت میں شعور برابر موجود رہتا ہے لیکن ان حالتوں میں وہ شعور معروضات و قوفی کثاہر نہیں کرتا۔ یہ بات اسی وقت ممکن ہوتی ہے۔ جب کہ علم پرمانوں کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ جب ہم علم کے بذات خود ثابت و صحیح ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ہمارا علم ان معروضات سے متعین ہوتا ہے۔ جن پر وہ حاوی ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم علم کے متعلق ادراک کی نقطہ نگاہ سے یا اس نقطہ نگاہ سے ذکر کرتے ہیں جو معروضات علمی کو متعین کرتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوتے ہیں۔ کہ علم فطرتِ اشیا کا تعین کرتا ہے اور خود ان سے متعین نہیں ہوتا۔ اس طرح علم کو قوف کے بذات خود ثابت ہونے میں موضوعی نقطہ نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے۔ تب جوازِ بالذات اپنے اس مافیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا تعین معروض علم سے ہوتا ہے۔ نیز اسے معروضی نقطہ نگاہ سے حصول علم کی تمام صورتوں اور کائناتِ اشیا کے اندہمارے رویے میں دیکھنا ہوگا اور تب علم ایک وسیلہ معلوم ہوتا ہے جس سے ہم فطرتِ اشیا کا تعین کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنے کردار کا اندازہ لگایا کرتے ہیں۔ علم کی تعریف میگھ تلاری اس طرح کرتا ہے کہ اس کے ذریعے فطرتِ اشیا کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ یہ وینکٹ کی اس تعریف علم سے مختلف ہے۔ جس کے مطابق علم وہ ہے۔ جو اشیا کے ساتھ جیسی کہ وہ ہیں تعلق رکھتا ہے یا ان کا تجربہ کرانے والا رویہ پیدا کرتا ہے۔ وینکٹ کے خیال میں علم رویے کا وسیلہ یا ایسا رویہ ہے۔ جو مطابقت کی فطرت کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن میگھ تلاری کی تعریف میں رویے اور مطابقت کے سوال کو بالکل ہی نظر انداز یا کم از کم پس پشت رکھ کر علم کے اس عمل پر زور دیا گیا ہے۔ کہ وہ اشیا کا تعین کرتا ہے۔ غالباً یہ فرض کیا گیا ہے۔ کہ غلطی یا وہم کی صورت میں بھی حقیقی موضوع کا ادراک ہوتا ہے اور تفصیلات کی فروگذاشت سے دھوکا پیدا ہوتا ہے جب کہ اس کا صحیح ادراک وہم کو ناممکن بنانے کا اثر رکھ سکتا ہے۔ ہم پہلے ہی جانتے ہیں۔ کہ رامانج کے نظریئے پتھارتھ کھیاتی کے مطابق تمام چیزوں میں تمام چیزوں کے عناصر موجود ہیں۔ جیسا کہ اپنشدوں کا مسئلہ تیرورت کرن ظاہر کرتا ہے۔ اسی مسئلے

کو ہی پہنچی کرن کی صورت میں تکمیل دی گئی ہے۔ صدف میں چاندی کا دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ آنکھ اس نقرئی عنصر کے تعلق میں آتی ہے۔ جو صدف کے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اس میں ذرا شک نہیں ہے۔ کہ یہ عنصر نقرئی صدف کے دیگر اجزائے ترکیبی کے مقابلے میں نہایت ہی ظلیل ہے۔ مگر آنکھ کے نقص یا دیگر پریشان کن حالات کے باعث صدف کے کثیر المقدار اجزا نظر نہیں آتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ ہمیں صرف چاندی کا ہی علم ہوتا ہے جس کے ساتھ آنکھ تعلق میں آتی ہے۔ اور چونکہ صدف کا عنصر صدفی ہمارے علم میں بالکل نہیں آتا۔ اس لیے صرف نقرئی عنصر کو ہی واحد عنصر مدرک سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی امر دھوکے کی پیدائش کا موجب ہے لیکن اس دھوکے میں بھی صدف کا ادراک کوئی غلطی نہیں ہے غلطی تو صرف اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ کہ صدف کے کثیر الامداد اجزا کا ادراک نہیں ہوا۔ پس ادراک موہومی میں بھی یقینی طور پر ایک واقعی معروض کا ہی درک ہو کرتا ہے۔ اینتھا کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت یا خاصیت کو منسوب کیا جائے۔ جو اس میں موجود نہیں ہے۔ بالواسطہ طور پر یہ نظریہ کھیاتی کے اندر اس حد تک موجود ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ شے مدرک کے ساتھ وہ خواص (نقرئی) منسوب کئے جاتے ہیں۔ جو اسی کے اندر موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ وہ ہم کی اصلی وجہ یہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی واقعی طور پر ادراک موہوم موجود ہوتا ہے۔ اس طرح پر میگھ ناداری کی رائے ہے۔ کہ ہر ایک قسم کا علم اسی لیے صحیح ہے۔ کہ وہ اپنے مطابق معروض رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ اننت آچاریہ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تمام خواص و قوئی (خواہ وہ موہوم ہوں یا واقعی) کلی طور پر واقعی اشیاء کے ساتھ بطور معروضات علم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ وینکٹ نے تین مختلف نقاط نگاہ سے وہم کے تین نظریے تسلیم کیے ہیں اینتھا کھیاتی، کھیاتی اور تیمار تھ کھیاتی۔ میگھ ناداری کی تصانیف میں اس سلسلے میں تاہید نہیں پائی جاتی۔ وہ اس امر کے ثبوت میں کوئی دقیقہ

لکھ۔ منسختا چاریہ گیان تیمار تھ دولہی غنہ

فردگزاشت نہیں کرتا کہ میتھارتھ کھیاتی ہی وہم کا نظریہ واحد ہے اور اس کے مقابلے میں تمام دوسرے نظریے غلط ہیں۔ ایتھاکھیاتی پر سیکھ ناداری کی نکتہ چینی کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ علم ہمیشہ اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو ادراک میں آتی ہے۔ اس لیے یہ بات ممکن ہی نہیں۔ کہ کوئی شے ایسا علم پیدا کرے جس کا مافیہ اس سے بالکل مختلف ہو۔ کیونکہ اس حالت میں وہ مافیہ کسی معروض سے تعلق رکھنے کے باعث بالکل بے بنیاد (تجھ) ہوگا اگر یہ دلیل دی گئی ہے۔ کہ معروض ہر جگہ ہی موجود ہے۔ تب کہا جاسکتا ہے۔ کہ چونکہ شے کی موجودگی کا فیصلہ صرف علم کے مافیہ سے ہوا کرتا ہے اور چونکہ ادراک موبہومی میں جہاں ایسا علم ہوتا ہے۔ اس شے کی موجودگی سے انکار کیا جاتا ہے۔ تب اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ دیگر حالات میں معروض موجود ہوگا؟ ان حالات میں بھی صرف علم ہی شے کی موجودگی کا فیصلہ کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر اگر صرف علم ہی معروض متعلقہ کی ضمانت کرتا ہے۔ تب ایسی دو مثالوں میں جہاں ایسا علم وقوع میں آئے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ ایک مثال میں تو شے موجود ہے اور دوسری میں موجود نہیں بلکہ

۲۴۲

انروچنیہ کھیاتی کی تردید کرتا ہو اسیکھ ناداری کہتا ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ دھوکے میں ایک ناقابل تحدید چاندی پیدا ہو جاتی ہے جسے حقیقی چاندی سمجھ لیا جاتا ہے۔ تب تو یہ تقریباً ایتھاکھیاتی والی بات ہی ہے لیکن اس نظریے میں بھی ایک شے کو دوسری شے خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح ایک ناقابل تعریف چاندی کا ادراک اس کو اٹھانے کی حقیقی خواہش پیدا کر سکتا ہوگا جو کہ صرف حقیقی چاندی کا ادراک ہی پیدا کر سکتا ہے۔ خواہش جو ایک حقیقی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ کسی وہمی خیال سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی صرف ایک وہمی تصور اور سچے سچے چمکیلی شے (چاندی) میں کسی مشابہت کا امکان پایا جاسکتا ہے۔ بلکہ اس نام نہاد ناقابل تعریف چاندی کو یا تو ہست اور نیست اور یا

لے سیکھ ناداری نئے دیونئی تلمی نسخہ۔

ایضاً

ہستی دہستی دونوں سے ہی مختلف خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں قانون اجتماع نقیضین اور قانون ارتفاع نقیضین کے مطابق ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اگر صرف استدلال کی خاطر یہ بات مان لی جائے۔ کہ اس قسم کی غیر منطقی حقیقت ممکن ہو جو وہ ہے۔ اس امر کو تصور میں لانا مشکل ہو گا کہ یہ معمولی چاندی کی مانند ایک ثابت حقیقت کے ساتھ کس طرح مشابہت رکھ سکتی ہے۔ یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ یہ ہستی اور ہستی کا مرکب بالکل سلا ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی خلا کی حقیقت اور حقیقی چاندی کے درمیان کسی طرح کی مشابہت کا تصور شکل ہو گا۔

۲۴۳

مزید برآں یہ کہا گیا ہے کہ موہومی چاندی کو اس لیے ناقابل تعریف کہتے ہیں۔ کہ یہ آتما کی مانند جو کبھی تجربے سے مسترد نہیں ہوتا ہستی پاک سے مختلف ہے اور شاخ خرگوش کی مانند ان بے اصل چیزوں کی ہستی سے بھی مختلف ہے۔ جو کبھی علم کا معرض نہیں ہوتیں۔ مگر اس کے جواب میں بڑی معقولیت کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ آتما کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر آتما علم کا معرض ہو۔ تو وہ بھی ظہور عالم کی مانند باطل ہو گا اور اگر یہ عرض علم ہی نہیں۔ تو یہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اور یہ اس وجہ سے بھی وجود رکھنے والا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کہ یہ ہستی کے جنسی تصور سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آتما کو ایک مانا گیا ہے اور وہ بطور وجود واحد کے کسی جنسی تصور سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ نیز عدم تغیر پذیر برہمن کو شرط حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر اشیاء مدد کہ اس لیے غیر حقیقی ہیں کہ وہ تغیر پذیر نہیں۔ تب تو خود عالم بھی تغیر پذیر اشیاء اور تغیر پذیر ارتباطات کے تلازم میں تغیر پذیر ٹھہرے گا اور اس لیے باطل ہو گا۔ علاوہ برہمن ہستی (ستا) ایسی ہمہ گیر نہیں ہے جیسی کہ خیال کی جاتی ہے کیونکہ صراحی وغیرہ اشیاء سے جن کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہے۔ مختلف ہے اور نفی سے بھی اس نے مختلف ہے کہ اس نقطہ نگاہ سے مختلف ہے جہاں نفی کو ایک

لے۔ میگہ ناداری نے دیونئی قلمی نسخہ۔

لے ۲۲ دیونئی۔

ثبوت متوالہ تصور کیا جاتا ہے۔ اگر آتما کو بذات خود روشن مانا جائے۔ تب یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بذات خود روشن ہونے کا معقول طور پر ثابت ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تک آتما کی ہستی پہلے ثابت نہ ہو جائے اس کی بذات خود روشن ہونے کی صفت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

نظریہ اکھیاتی کی دو تعبیرات ہو سکتی ہیں۔ اور ان دونوں میں اسی نظریے کو متعارفہ اکھیاتی کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ پہلی تعبیر میں دھوکے کی پیداوار یوں خیال کی جاتی ہے کہ آنکھ پر اس کے روبرو کسی چمکیلی شے کا اثر ہوتا ہے اور یہ چمکیلا پن چاندی سے مشابہت رکھنے کے باعث چاندی کے چمکیلے پن کو یاد دلاتا ہے اور چونکہ اس امر کا اقتضا کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ چمکیلی صفت چاندی سے تعلق رکھتی ہے یا کسی اور شے سے اور چونکہ سامنے کی شے ایسی غیر میسر چمکیلی صفت سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے چمکیلے پن کی صفت کو صرف ایک خود مستنبط تصور نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اسے آنکھوں کے روبرو شے میں مقیم خیال کرنا ہوگا۔ اس لیے چاندی کا تصور ایک حقیقی ادراک کا نتیجہ ہے۔ یہ اس حالت میں ادراک باطل مقصود ہوتا۔ جب کہ صفت کو بطور نقرے کے محسوس کیا جاتا۔ مگر اس ادراک میں صدف کو نہیں بلکہ سامنے کے ”اس“ کو بطور چاندی محسوس کیا جاتا ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ جو تصور کسی خاص قسم کے کردار کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اسے اس رویے میں تجربہ کی ہوئی شے کا صحیح نمائندہ سمجھا جائے یہ قاعدہ یہاں اسی حد تک عمل پذیر ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ سامنے کے ”اس“ کو عملی رویے میں محسوس کیا جاتا ہے اور نفرتی صفت بھی ایک حقیقی چاندی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس چاندی کو ”اس“ اور ”چاندی“ کے دو تصورات کا مرکب سمجھنا چاہئے۔ اس لیے نظریہ اکھیاتی کے مطابق مذکورہ بالا تعبیر میں جو ادراک پایا جاتا ہے۔ وہ ایک سمجھا ادراک ہے۔ اس توجیہ پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ جس طرح جوہر اور

عرض کے دو تصورات ایک ہی تصور میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اس چاندی کے ایک اور اک موہومہ میں دو مختلف تصوروں کی جائز وحدت تصور کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اور یہ اختلاط اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ یہ دونوں تصور معاً وقوع میں آیا کرتے ہیں اور ان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ یہ بات نظر یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ مختلف ہے جس میں ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات ہیں۔

(۱) ایک شخص کسی شے کو دوسری شے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔

(۲) اگر ہم کے معنی ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا لیے جائیں تب اس دھوکے کی گنجائش کا خوف تو اور اک سلیم میں بھی پایا جائے گا کیونکہ تمام علم پر شک کیا جاسکے گا اور اس کا نتیجہ عقیدہ شک پر مبنی ہو گا۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ وہم صدف اور چاندی کی یاد آتی ہوئی شبیہ کے درمیان اختلاف کو نہ جاننے سے پیدا ہوتا ہے۔ تو یہ بات بھی غیر ممکن ہوگی۔ کیونکہ اگر اختلاف کے معنی مختلف ہستیوں کا باہمی اختلاف ہے۔ تب اختلاف کو نہ جاننے (جسے اس نظریے کے مطابق دھوکے کی جڑ خیال کیا جاتا ہے) کے معنی شبیہ حافظ اور ادراک کی عینیت کا علم ہوں گے۔ اور یہ بات اس تصور مشروط کی توجیہ نہ کر سکے گی جس میں ایک تصور (چاندی) دوسرے تصور (سامنے کے اس) کو ایک صفت سے منصف کرتا ہو معلوم ہوتا ہے۔ مزید برآں اگر دو جدا جدا تصورات جو بطور جوہر و عرض کے غلطی کے ساتھ ایک تصور خیال کیے جائیں۔ تب ہر ایک تصور دوسرے کسی تصور کے ساتھ مل سکے گا۔ کیونکہ نقوش حافظ جو تجربہ ماضی کے اندر جمع ہیں بے حد ہیں اور جس چاندی کا ماضی میں تجربہ کیا گیا تھا۔ وہ اس مکان کے تعلق میں تھا جس میں وہ موجود تھی۔ اور اب اس کی یاد اور حافظہ بھی اس مکانی صفت کے ساتھ ملتی ہوں گے۔ اور یہ امر درک کے روبرو ادراک حاضرہ کے ساتھ غلط تعلق کو اس لیے ناممکن بنا دے گا کیونکہ اس میں مکانی اختلاف موجود ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ نقایض کے سبب سے نقوش اپنے ذاتی صفت بدل جایا کرتی ہے۔ تب تو یہ وہ نتیجہ کیا جاتی نظریہ

ہوگا جو نظریہ کھیا تی میں ناقابل قبول ہوگا۔ اور چونکہ تمام صفات محسوسہ کا کسی قسم کے رشتہ مکانی کے ساتھ تعلق رکھنا ضروری ہے اگرچہ اصلی صفت مکانی بالکل تبدیل ہو چکی ہو۔ تب بھی اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ کیوں یہ نقش مکانی مدرک کے سامنے حاضر محسوس ہوتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مانتی ہو چکی ہو کہ نقش حافظہ اور مدرک کے امتیازی اختلافات کا مشاہدہ کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اگر ان امتیازی اختلافات کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ تب نقش حافظہ کو بطور نقش فکری کے تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اگرچہ ادراک کو نقش حافظہ سے تمیز کیا جاسکتا ہے۔ نقش حافظہ کو ادراک سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ امتیازی صفت دونوں کا ہی تعین کرتی ہے اور یہ سفید و 검یل صفت کے سوا کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مکانی اور دیگر قسم کی صفات میزہ کو نقش حافظہ میں نہیں دیکھا جاتا۔ اور یہ صرف بطور تمثال کے نمودار ہوتی ہیں۔ تب محقول طور پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ کوئی اور ہر ایک نقش حافظہ ادراک حاضرہ کے ساتھ مختلط ہو سکتا ہے اور اس لیے پتھر کا بھی چاندی معلوم ہونا ممکن ہے۔ چونکہ اندرونیہ کھیا تی اور اکھیا تی دونوں ہی ایک محنوں میں تیمار تھ کھیا تی ہیں۔ میگہ ناداری ان دونوں نظریوں کی تردید کرتا ہوا یہ بات ثابت کرنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ کہ تیمار تھ کھیا تی کو ان نظریوں میں برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تیمار تھ کھیا تی کی تمام دیگر تعبیرات ممکنہ نادرست ہیں۔ تیمار تھ کھیا تی کا بنیادی اصول یہ ہے۔ کہ صحیح علم کی مانند تمام علم ہی لازمی طور پر ایک معروض حقیقی سے تعلق رکھتا ہے بلکہ چنانچہ تیمار تھ کھیا تی یعنی نظریہ مطابقت کی دیگر تعبیرات میں اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ تعظم ایک خارجی شے یا موضوعی ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور یا اس کے معنی بے تردید تجربے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلی تعبیر تو اس لیے کمزور ہے۔ کہ سہمی چندی کے دہو کے میں بھی چاندی کا تصور ایک واقعی بیرونی شے (صدف) سے پیدا ہوا

ہے اور دوسری تعبیر اس لیے ناقابل اثبات ہے۔ کہ چاندی کے ادراک موہوم کا
معروض متعلقہ دوسرے نظریوں کے مطابق سہی میں واقعی طور پر موجود نہیں
ہے۔ اور جہاں تک ماضی میں تجربہ کی ہوئی چاندی کے نقش حافظہ کے عمل کا تعلق
ہے۔ صحیح اور موہوم دونوں قسم کے ادراک میں اس کی وساطت ناقابل انکار ہے
تیسرا نظریہ اس لیے ناقابل قبول ہے۔ کہ تناقص کا اشارہ علم یا فیصلے کی طرف ہوتا ہے
نہ کہ خود اشیا کی طرف مگر یہ کہا جائے۔ کہ وقوف کا تعلق موہوم کی ظہورات سے ہے۔
اور اس لیے خارج میں موجود ایک شے موہوم ہی ادراک کا معروض ہے۔ تب
صاف طور پر یہ اعتراض ہو گا۔ کہ ادراک شخص مد رک کے رد پر ایک غیر موہوم
شے سے تعلق رکھتا ہے اور اس اعتراض سے بچنے کی کوئی محورت نہیں ہے۔ اور
اگر ایک غیر موہوم شے وقوف کی موجب ہوتی ہے۔ تب یہ کہنا بے سود ہو گا۔ کہ صرف
موہوم صورت مد رک ہی ادراک کا معروض ہو سکتی ہے۔

اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ادراک موہوم کوئی معروض نہیں رکھتا اور
اسے وقوف اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ صحیح وقوف کی مانند کردار کی صلاحیت
نہ رکھتا ہو تاہم اس امر میں ان کے مشابہ ہے کہ یہ ایسا اثر پیدا کرتا ہے۔ کہ گویا یہ
کردار کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ٹھیک اس طرح جس طرح کہ خزاں کے بادل برسے کی
صلاحیت نہ رکھتے ہوئے بادل کہلایا کرتے ہیں۔ وقوف موہوم اپنے مافیہ کے طور پر
صرف موہوم نمود ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ غیر موہوم اس رکھتا ہے جس کی طرف
یہ معروضی اور صفاتی طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مگر اصل بات یہ ہے۔ کہ کسی وقوف کی
معروضی صداقت ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ معروض کی تمام صفات مخصوص
اس و الخوف میں نمودار ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی خاصیت بھی نمودار ہوتی ہے
تو وہی تسلیم کے تعلق میں اس کی خارجیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے پس تمام
وقوف عالم خارجی میں بعض واقعی حقائق کے ساتھ تعلق یا مطابقت رکھتے ہیں اور اس

امر کی وجہ صرف اس بنا پر ہی ممکن ہے کہ نظریہ
کی مانند ایک مابعد الطبیعیاتی کائناتی کا مسئلہ فرض کیا جائے۔

انتہت آچاریہ اپنی تصنیف گیان یا تھا رتھیہ واد میں میگہ ناداری کے

دلائل کو ہی کم و بیش دہرایا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ کوئی بھی ادراک ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ کسی معروضی حقیقت کے ساتھ تعلق مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اس لیے ضروری ہے کہ علم کا مافیہ اس خارجی حقیقت کے ساتھ براہ راست تعلق مطابقت رکھتا ہو۔ جس کی طرف وہ اشارہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر چونکہ چاندی کا ادراک ہوتا ہے (مدف کے اندر)۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ساتھ تعلق مطابقت رکھنے والی کسی شے کا اشارہ دیتا ہو میمانسا کا یہ خیال کہ غلطیاں اس طرح ظہور میں آتی ہیں کہ نقش حافظہ اور شے مدرک کے درمیان تمیز نہیں کی جاتی۔ غلط ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہمیں چاندی کی یاد کا تجربہ ہونا چاہیے نہ کہ ہمیں واقعی طور پر موجود ایک خارجی شے کا احساس ہو۔ میگھ ناداری اور انت آچاریہ دونوں ہی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بے انداز تکلیف اٹھاتے ہیں کہ ان کی تعریف خط تمام اوہام مختلفہ پر جن میں خوابات بھی شامل ہیں۔ مایہ ہوتی ہے۔ مگر مقصد حاضرہ ہمیں اس بات کی تفصیلوں میں جانے کی اجازت نہیں دیتا۔

علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ

پیمان یا صحیح علم چیزوں کا جیسی کہ وہ ہیں۔ وقوف ہے اور پیمان یا غیر صحیح علم سے مراد وہ وقوف ہے۔ جو شے کا غلط تصور دلانا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے کہ اس قسم کی صحت خود علم میں موجود ہوتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ چونکہ علم ساکن ہے۔ وہ اسی آن میں اپنی صحت کا تعین کرنے کا عمل نہیں رکھ سکتا۔ اس لیے کہ وہ اپنی فطرت میں شے کی ہو ہونا پسند گی رکھنے کی وجہ سے اس پسندیدگی کے باعث اپنے بذات خود ثابت ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اگر علم میں خود کو بذات خود ثابت کرنے کی طاقت موجود نہ ہوتی۔ تب اس کی صحت کے اثبات کا اور کوئی ذریعہ ہی نہ تھا۔ کیونکہ اگر اس کی صحت کا دار و مدار کسی بالواسطہ عمل یا کسی اور آلے پر ہوتا۔ تب ہمیشہ یہی سوال اٹھا کرتا کہ ان اعمال یا آلات کی تہادت پر کس طرح

۲۴۸

اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت علم کے بذات خود ثابت نہ ہونے پر ہر ایک ایسی شہادت کی توثیق کیلئے اور شہادت درکار ہوتی اور اس شہادت کے لیے ایک اور شہادت مطلوب ہوتی اور اس طرح بے حدوجت لازم آتی۔

دوسرے نظریوں کی تردید کرتا ہوا میگھ ناداری بتلاتا ہے کہ اگر صحت کو علم کے اسباب مشترکہ (آتما۔ حواس اور شے) سے منسوب کیا جائے۔ تب بھی اس شے کو پرمان خیال کرنا پڑے گا۔ اور کوئی پرمیہ یا معروض باقی نہ رہے گا۔ اور اگر اثبات کو آگاہی خیال کیا جائے۔ تب تک یادداشت کے علم کو بھی درست ماننا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اپنی فطرت میں آگاہی رکھے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صحت کا اثبات طاقت کی فطرت رکھتا ہے تب یہ طاقت ناقابل احساس ہونے کے باعث اپنے ظہور کے لیے دیگر وسائل علیہ کی مقتضی ہوگی۔ مزید برآں اگر صحت کو اسباب علم سے منسوب کیا جائے۔ تب علم کے بذات خود ثابت ہونے کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا۔ بے تردید کردار کو بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ صحت کی تعریف ہے۔

کیونکہ اس حالت میں حاقطے کو بھی بذات خود درست ماننا پڑے گا۔ نہ ہی اس کی تعریف بطور علم غرض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ علم کو جو اپنے اوپر لوٹ کر اپنی صحت خود بخود نہیں جان سکتا کسی اور شے کا سہارا لینا پڑے گا۔ اور اس کے معنی ایک

ہیرونی ذریعے سے اثبات صحت ہوں گے۔ اور ان صورتوں میں جب کہ غلطی کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ وقوف غلط منظور ہو کر بھی لازمی طور پر خود کو ہم پر (سورج کی حرکت کی مانند) نمودار کیا کرتا ہے اور پھر یہ خیال نہ ہر ایک قسم کا علم اپنی صحت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ ان حالات پر عاید نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ جب کسی ایک مابعد کا وقوف کسی وقوف ماقبل کو مترد کر دیتا ہے۔ کیونکہ ہم اس امر کی بدھی مثال پاتے ہیں کہ کس طرح پہلے وقوف کی نادرستی مابعد کے صحیح علم سے نابود ہو جاتی ہے۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب کسی شے کا تفصیلی علم اس کے جنسی علم کی جگہ لے لیتا ہے جیسا کہ ایک وقوف کے دوسرے وقوف کی جگہ لینے کی صورت میں۔ اگرچہ یہ پہلے علم پر کسی طرح کی نکتہ چینی نہیں کرتا۔

بھٹاکے خیال میں جہاں یہ بات فرض کی جاتی ہے۔ کہ جب کوئی شے ایک خاص صفت معلومہ حاصل کر لیتی ہے۔ تب اس سے علم کے عمل باطنی کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے اور درستی اور نادرستی دونوں ہی اشیاء کے اوپر انحصار رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا تصور و قوف کے آلات و شرائط سے لاپختا ہونے کی صفت سے پیدا ہوتا ہے۔ تب بھی یہ خیال صحت کے تصور کو خارجی اصل سے پیدا شدہ ثابت کرے گا۔ پر بھاکر کے خیال میں جہاں علم بیک پر دا زعالم۔ شے معلوم اور علم کو ظاہر کرتا ہے۔ تب ہمیں ایک ایسی بہتر مثال ملتی ہے جس میں علم کو کسی بیرونی شے پر منحصر نہیں ہونا پڑتا۔ اس حالت میں بذات خود ثابت ہونا صرف حافظے پر عاید ہو سکتا ہے۔ جو گذشتہ ادراک پر انحصار رکھتا ہے۔ اس پر اہل نیائے کا یہ اعتراض ہے۔ کہ چونکہ حافظہ بھی ایک علم ہے اور تمام علم بذات خود روشن ہوا کرتا ہے اس لیے پر بھاکر دس کو حافظے کا بذات خود صحیح ہونا اصولاً ناممکن پڑے گا۔

۲۲۹

میکہ نادار ہی کہتا ہے۔ کہ علم کے بذات خود صحیح ہونے کے خلاف یہ تمام اعتراضات غیر صحیح ہیں کیونکہ اگر کسی کی قوف کی صحت کا علم دوسرے پرمانوں پر مبنی ہو۔ تب تو غیر محدود رجعت ہوگی لیکن اگر مابعد کے پرمانوں کے جائز بالذات ہونے کی بنا پر اس رجعت سے بچنے کی کوشش کی جائے۔ تب اس کے معنی فی الواقع صداقت بالذات کے انکار کے ہوں گے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ ہم لازمی طور پر صحت کے خیال سے ہی عمل کی طرف آمادہ نہیں ہو کرتے۔ بلکہ صحت کے احتمال غالب کے سبب سے جسے ہم شے کے پہلو پر جانچنا چاہتے ہیں۔ مگر اس قسم کے مفروضے میں مخالفین کی وہ کوشش کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جو وہ بیرونی وسائل کے ذریعے حاصل شدہ قوف کی صحت کے مسئلے کے حق میں کیا کرتے ہیں کیونکہ بغیر خود اس خیال پر مبنی ہے۔ کہ ہماری مسامحہ قوف کے سابقہ تعین کے بغیر خود ادھوئی ہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ایک شخص کسی شے کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو ہم قدر تا پہی نتیجہ نکالتے ہیں۔ کہ وہ اپنی کوشش کی بنیاد میں اپنے ادراک کی صحت کا علم رکھتا ہے کیونکہ اس علم کے بغیر کوئی بھی کوشش نہیں ہو سکتی۔ یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ ایسے امور میں صحت کا علم رکھے بغیر ہی صحت موجود

ہوتی ہے۔ کیونکہ علم کے جو ان کے معنی ہمیشہ ہی اس جواز کا شعور (علم) ہوا کرتے ہیں۔ اہل بات یہ ہے کہ جو شے پر مان بناتی ہے وہی صحت و جواز دیتی ہے۔ یہ خیال کرنا غلطی ہے۔ کہ وقوف کی صحت اس وقوف سے باہر کسی اور شے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں۔ تب بطور ایک جلائے والی شے کے اس کی صحت تصور آتش کے اندر ہی پائی جاتی ہے اور آگ کی کسی فوق اس طاقت یا علم کی استعداد کی محتاج نہیں ہوتی۔ بطور ایک شے محرقہ کے آگ کے علم میں عظیم حاصل ہوا کرتا ہے وہ اپنی استعداد محرق کے ساتھ رابطہ رکھتی ہے۔ صرف استعداد محرق کا علم بذات خود کوئی عمل پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم ہمیشہ ہی علم الاشیاء سے عمل کی طرف مایل ہوا کرتے ہیں نہ کہ ان کی استعدادات کی وجہ سے۔ اس لیے کسی شے کی استعداد کو اس شے سے جدا کر کے اسے موجب عمل ٹھیکرانا بھول کی بات ہے۔ پس پرمان کے وقوف میں ہی اس کی صحت شامل ہوتی ہے اور اس لیے صحت و جواز کو کسی شے کے علم سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ مزید براں صحت کو

۲۵۰

لے۔ رانا بجا چاریہ جو نیک ناطق کا ماں تھا۔ اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے۔ کہ ادا کی وقوف صرف مافیہ (دستور) کی خبر دیتا ہے۔ اس قسم کے مافیہ میں وہ رشتہ علمی بھی شامل نہیں ہوتا۔ جولاہی طور پر مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک علم ایک مافیہ کے ساتھ بے انداز مختلف قسم کے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ اس لیے صرف مافیہ کا علم خاص رشتہ علمی کے بغیر فیصلے کی صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس مافیہ کی صداقت کو ابعاد کے لمحے میں اس وقت ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کہ جب یہیں جانتا ہوں کسی فیصلہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مافیہ کے علم کے لمحے میں صحت کی توثیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں رانا بجا چاریہ کہتا ہے کہ مافیہ کا علم لازمی طور پر حملہ علاقہ علمیہ پر صورت عامہ میں دلالت کرتا ہے اور اس لیے کسی لمحہ خاص میں اس کے انداز اظہار کے ذریعہ کسی میں اس کے مافیہ کے ساتھ کسی لمحہ خاص میں اس رشتہ علمی کے انداز کو جانا جاتا ہے۔ پس چونکہ مافیہ کا علم خاص رشتہ علمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے حملہ وقوف کو بالکل فیصلہ کی خیال کیا جاسکتا ہے۔

اگر مافیہ اور علم ایک دوسرے سے بالکل ہی متمیز خیال کئے جائیں جسے کہ وہ لازمی

بے تردید ہونا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر ہر ایک علم کو اسی معیار سے پرکھا جائے تب اس کا نتیجہ لا انتہا رجعت ہو گا اور اگر کسی وقوف کی صحت کا علم۔ وقوف کی شرائط و وسائل کے صحیح اور بے نقص ہونے پر منحصر ہو۔ تب چونکہ اس علم کی صحت وقوف کی شرائط و وسائل کی صحت کے اور علم پر انحصار رکھے گی۔ اور وہ ایک اور علم پر۔ اس لیے صاف طور پر لا انتہا رجعت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ چونکہ علم عمومی حالات میں شے سے تطابق رکھتا ہے۔ اس لیے عام طور پر ایسی غلطی کا کوئی خدشہ نہیں ہونا چاہیے۔ جو ایسے علم کی شرائط و اسباب کے نقص سے پیدا ہو سکتی ہے۔ صرف خاص خاص صورتوں میں ہی ایسا شک اٹھ سکتا ہے۔ جو علم کی شرائط و وسائل کی صحت کے متعلق تحقیقات کو ضروری قرار دے۔ اگر ہر ایک علم کی صحت کے متعلق تفتیش شروع کر دی جائے۔ تب تو ہم مسئلہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے پس صحت و جواز کے معنی کسی بھی ایسے مافیہ کا ظہور ہیں۔ جو علم کے دیگر وسائل سے اپنی توثیق کی حاجت نہیں رکھتا اور صحت کا یہ یقین خود وقوف کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ مگر حافظ سابقہ وقوف پر بنیاد رکھتا ہے اور اس لیے اس کی صحت کا یقین سابقہ علم کی صحت پر منحصر ہوتا ہے اور اس لیے اسے بذات خود صحیح خیال نہیں کر سکتے۔

رانا نجا چاریہ جو وینکٹ ناتھ کا گرد اور ماموں تھا اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے کہ اگر وقوف کا بذات خود صحیح ہونا مان لیا جائے۔ تب تو کسی وقوف کے متعلق بھی کبھی کوئی شک پیدا نہ ہو سکے گا۔ رانا نجا چاریہ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام وقوف ہی بذات خود صحیح ہونے کے یقین عامہ کے ساتھ مرتبط ہو ا کرتے ہیں۔ مگر یہ امر خاص خاص جوانب میں شک کے اٹھنے کو روک نہیں سکتا۔ اس نظریے میں بذات خود صحیح ہونے کے ہی معنی ہیں۔ کہ تمام وقوف خود بخود اپنی صحت کا یقین عامہ پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ایک خاص جہت میں غلط فہمی کو

۲۵۱

بقیہ حاشیہ صوگر شستہ :- طور پر ہوا کرتے ہیں اور مافیہ کے ساتھ رشتہ علی بالکنا یہ موجود نہ ہو۔ تب تمام علم بغیر فہم کے ہو گا اور آئندہ انھیں باہم متعلق کرنے کی کوئی کوشش بھی خارج از مکان ہوگی

خارج از امکان قرار نہیں دیتی۔

وینک ناتھ کی رائے کے مطابق مذہب رامنچ کے وجودیاتی مقولات

(۱) جوہر

وینک ناتھ اپنی تصانیف نیامے سیدھا سخن اور توکمٹا کلاپ میں الی مختلف زمرہ ہائے حقایق کا مختصر سا بیان دیتا ہے۔ اور جو فلسفہ رامنچ میں تسلیم یا فسخ کئے گئے ہیں۔ اور جنہیں خود رامنچ نے اپنے قارئین کے رد و رد نمایاں طور پر پیش نہیں کیا تھا۔ سب سے بڑی تقسیم جوہر اور غیر جوہر کی ہے۔ جوہر (درودیت) وہ ہے جو حالات رکھتا ہے (دشاوت) یا جس میں تغیر و تبدل و وقوع میں آتے ہیں جوہر کو مانتا ہوا وہ بودھوں کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے کہ کوئی بھی جوہر موجود نہیں ہے اور تمام چیزیں ان عارضی ہستیوں کے اجتماعات ہیں جو ایک آن میں وجود پذیر ہو کر ان دیگر میں نابود ہو جاتی ہیں اور ان کا فرقہ دیسھا شک بہ کہتا ہے۔ کہ صرف چار انتہائی حسی مبادی ہیں۔ رنگ۔ لمس۔ ذائقہ اور بو۔ جو بذات خود صفات ہیں اور کسی شے کی صفات نہیں ہیں۔ ہم انہیں اپنے جو اس مخصوصہ کے ذریعے محسوس کیا کرتے ہیں۔ مد رسے دانسی پتر یا آواز کو ایک جداگانہ جسی مقدمہ بتلاتا ہے۔ جس کا ادراک کان کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے خلاف وینک کہتا ہے۔ کہ تمام ادراکات میں ہم یہ تصور رکھتے ہیں۔ کہ جسے ہم دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ایسا ادراک کبھی باطل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ احساس ہمیشہ یکساں حال رہتا ہے اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ ایسے ادراک میں اس امر کی شناخت منہوم ہوا کرتی ہے۔ کہ عالم خارجی میں یہ ایک پایدار ہستی ہے جسے ایک

لگاتار اور ناقابل تغیر ادراک کرنے والا جانتا ہے۔ اور یہ دونوں حسی صفات ایک ہی شے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ شناخت صرف رنگ سے ہی تعلق نہیں رکھتی۔ کیونکہ احساس لون میں احساس لمس شامل نہیں ہوتا اور نہ یہ صرف لمسی احساس سے تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں احساس لون شامل نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک اس شے سے تعلق رکھتا ہے جس کے ساتھ لون و لمس دونوں کی صفات منسوب ہوتی ہیں۔ شناخت کا ایسا ادراک ہستیوں کے اجتماع کے نظریے کی بھی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نظریہ قدرتا یہ سوال پیدا کرتا ہے کہ ہستیوں کا اجتماع ان ہستیوں کے ساتھ ایک شے ہے یا ان سے مختلف۔ دوسری صورت میں کسی شے کا بطور ایک ایسی ہستی کے ادراک نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ رنگ اور لمس کی ہر دو صفات تعلق رکھتی ہوں اور پہلی حالت میں جب کہ اجتماع کو جمع شدہ ہستیوں سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔ تب ایسا اجتماع یا تو مثبت ہو گا یا منفی۔ پہلی صورت میں اس کے معنی فی الواقع جو ہر کی قبولیت ہیں کیونکہ صرف اجتماعی صفات مخصوصہ کی ہستی کو ماننا اس لیے مشکل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں کوئی شے بھی ایسی موجود نہیں ہوتی۔ جو اس کی مانند ہو۔ جو نہ جو ہر ہے اور نہ صفت اور نہ ہی صفت سے متصف کرنے والا رشتہ ہو۔ اور دوسری حالت میں اگر اجتماع (سنگت) موجود ہی نہیں تو یہ شناخت کو بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر اجتماع کے معنی صفاتِ مدرکہ کے درمیان عدم و تعلق کے لیے جائیں۔ تب بھی ہر ایک حسی صفت صرف اپنے خاص حاسے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اس لیے یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دو مختلف حسی صفات کا دو مختلف حاسوں کے ذریعے ادراک ایک مشترکہ ہستی کی طرف اشارہ دے سکے۔ اجتماع کو مکانی عینیت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اجتماع کا تصور پیدا کرنے کے لیے زمانی عینیت کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ زمان و مکان ایک ہی شے ہیں۔ کیونکہ یہ نظریہ جو ناپائیداری پر صادق آتا ہے۔ عارضیت کی تردید سے باطل ثابت ہو گا۔ مکان آکاش کی نوعیت بھی نہیں رکھ سکتا جو لوہوں کے خیال کے مطابق عدم مزاحمت ہے اور کوئی مثبت تصور نہیں ہے۔ مکان کو

ایک حسی صفات رکھنے والی مادی ہستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مختلف قسم کی حسی صفات کو لکھاتے مختلف کے بے نظیر فطرت خیال کیا جاتا ہے یہ اگر اس سے یہ مراد ہو۔ کہ مختلف قسم کی صفات محسوسہ کے پیچھے ایک ہی مادہ موجود ہوتا ہے تو اس کے معنی جو ہر (درویش) کا اقرار ہوں گے۔ اگر صفات محسوسہ کو اس وجہ سے ایک جنم خیال کیا جائے۔ کہ وہ ایک ہی مادی شے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تب اس مادی شے کو بھی کسی دوسری ہستی کے اندر عنصری حقایق کے وجود کے باعث ایک اجتماع خیال کرنا ہوگا۔ اور وہ ہستی پھر کسی اور ہستی کے اندر مانی پڑے گی اور اس کا نتیجہ لانا انتہا استدلال دوری ہوگا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ لمسی احساس احساس بھری ۲۵۲ سے نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس انتاج کی شرط اول مبادی لون و لمس کی نزد میت کا علم ہوگا اور یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی۔ جب تک پہلے یہ علم ہو کہ وہ ایک ہی شے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ لون و لمس کے مبادیات باہمی طور پر ملازم ہیں اور اس لیے جو کچھ دیکھا گیا ہے وہی چھو گیا ہے۔ کیونکہ دونوں احساسات جداگانہ فطرت رکھتے ہوئے مختلف خواہ اس سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ہمارا ادراک ذہنی کہ ہم جسے دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ہماری جبلی اور اصلی خواہشات (مول و اسناؤں) کے عمل سے پیدا ہونے کے باعث باطل ہے۔ کیونکہ اس دلیل کی رو سے انسان ہوگا چار کی تقلید میں تمام خارجی مبادیات سے انکار کر سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مبادیات حسی کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتے اور اس لیے تصویری نظریہ غلط ہے۔ تب یہ بات بھی معقولیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ ہمارا یہ خیال بھی کہ ہم ایک ایسی شے کو محسوس کرتے ہیں جس کے ساتھ لون و لمس تعلق رکھتے ہیں۔ کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ تجربہ کبھی منطقیانہ طور پر صحیح ثابت نہیں ہو سکتا تب یہ بات بھی اسی زور کے ساتھ

۱۔ تو کتنا کلاپ۔ سردار تھمدادی۔ صفحہ ۹۔

۲۔ ~ ~ ~

ثابت کی جاسکتی ہے کہ باہر کے مقدمات حسی کو منطق سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ہمارا معمولی تجربہ کہ معروض بطور ایک جوہر کے مختلف صفات حسی کا حامل ہوتا ہے۔ کبھی رد نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ خیال کہ ہوا کے سوائے باقی تمام عناصر اربعہ بذات خود مختلف فطرت رکھنے کے باعث رنگین اور قابل لمس وغیرہ معلوم ہوتے ہیں اور جو اس مختلفہ سے محسوس ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ باطل ہے کیونکہ اس کے اندر لازمی طور پر یہ مفروضہ موجود نہیں ہوتا کہ وہ مختلف صفات محسوسہ کے حامل ہیں کیونکہ تجربہ بتا رہا ہے کہ ہم وجدانی طور پر اس امر سے آگاہ ہیں۔ کہ اشیاء میں صفات موجود ہوتی ہیں۔ کوئی شخص بھی صراحی کو بطور مبادی لون کے نہیں دیکھا کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے کے دیکھتا ہے جو رنگ رکھتی ہے اور یہ بات بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ ایک غیر معین مقدمہ دو طرح کی فطرت رکھتا ہو کیونکہ ایک ہستی دو قسم کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ دو مختلف صفات ایک شے میں رہ سکتی ہیں۔ تب اس کے معنی اس جوہر کی قبولیت ہوں گے۔ کہ جس کے اندر صفات مختلفہ موجود رہتی ہیں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ مبادیات لون دلس بیک وقت محسوس کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ فطرت واحد رکھتے ہیں۔ کیونکہ جب غلطی سے ہیں سفید سیسی زرد رنگ والی معلوم ہوتی ہے۔ تب سیسی کو اس کی خاص سفید صفت کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ زرد رنگ کو اس کی متعلقہ شے کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ ہاں ایک نئی زرد رنگ کی سیسی پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ خیال برا و راست تجربے سے رد ہو جاتا ہے جب کہ ہم زرد رنگ کو دیکھ کر لمس کے ذریعے اسے صدف کے ساتھ ایک سمجھتے ہیں۔ اس لیے بیک وقت ادراک کے ذریعے کسی شے میں صفات کا ربط ثابت ہوتا ہے نہ کہ ان کی عنینیت۔

مزید برآں ازل بدھ بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ احساسات لون دلس بیک وقت وقوع میں آتے ہیں۔ اگر ایسا ہو۔ تب دو مختلف جوہر کی شہادت قدرتی طور پر دو مختلف صفات مخصوصہ کی ہستی ظاہر کرتی ہے۔ جب کوئی شے نزدیک ہوتی ہے۔ ہم اسے صاف طور پر دیکھتے ہیں۔ اور جب

قدہ دور ہوتی تھی۔ تب اس کا وہ بلاسا ادراک ہو اکر تا ہے اس لیے واضح یا مدہم ہونا صرف صفت مخصوصہ کی طرف ہی اشارہ نہیں دیتا۔ کیونکہ تب تو بطور اشیا کے ان میں اختلاف نہ دیکھا جائے گا۔ نہ ہی یہ اس کا اشارہ قد و قامت (پریمان) کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بودھ قد و قامت کے تصور کو باطل خیال کرتے ہیں ان حالات میں ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایسے ادراکات اشیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں بودھوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اگر صفات کو جو ہر سے الگ مانا جائے۔ تب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ حیضات و دھرم بذات خود اور صفات رکھتی ہیں یا بے صفت ہوتی ہیں۔ دوسری صورت میں لامنت ہونے پر نہ ان کی تحدید و تعریف ہو سکتی ہے اور نہ انھیں تقریریں استعمال کیا جاسکتا ہے اور پہلی صورت میں اگر صفات مزید صفات رکھتی ہیں۔ تب صفات ثانویہ بھی اور مزید صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اور وہ صفات پھر اور صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اس کا نتیجہ لا انتہا استدلال دوری ہو گا۔ نیز کیفیت (دھرم) بھی تو ایک کیفیت ہے (دھرم) اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ کیفیت ہی ایک نوعیت ہے کیفیت کی۔ کیونکہ کسی شے کی توجیہ خود اسی شے کے ذریعے نہیں کی جاسکتی اگر شخصیت صفت سے کوئی جدا گانہ شے ہے۔ تب اس تصور کا نتیجہ بھی لا انتہا استدلال دوری ہو گا۔ وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام صفات لامنت نہیں ہیں۔ بعض صورت میں صفت خود متصف معلوم ہو ا کرتی ہے۔ جیسا کہ حجر بہ شاپر ہے۔ ان امور میں جہاں کسی کیفیت کو تصریح مخصوصہ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا مثلاً یہ ”فلان صفت ہے“ (اٹھم بھاڑی) تو اس کے علم کا انحصار کسی اور صفت پر نہیں ہوا کرتا۔ اس قسم کی صفات کی مثال تمام مجرد صفات اور کلیات میں پائی جاتی ہے اور اس کے برخلاف حالت کی مثال توصیفی صفات میں ملتی ہے۔ جیسے سفید گھوڑے کی حالت میں سفید کا لفظ۔ ہو سکتا ہے۔ کہ گھوڑے کی سفیدی کی فطرت کے متعلق مزید تخصیص پائی جائے۔ حالانکہ جب ”سفیدی“ کا لفظ بذات خود معنی رکھتا ہے۔ مزید تخصیص کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش نہیں رہتی۔ لیکن منطقاً طور پر دونوں صورتوں میں مزید تخصیص کا

۲۵۰ مطالبہ اور لا انتہا استدلال دوری کا خوف ہو سکتا ہے۔ مگر یہ بات تجربہ محسوس نہیں کی جاتی۔ علاوہ ازیں آگاہی کی آگاہی اور پھر اس آگاہی کی آگاہی کی ضرورت میں لا انتہا رجعتی دور کا خیال ہو سکتا ہے۔ مگر یہ صرف شدید المنطق بات ہے۔ کیونکہ آگاہی خود کو ظاہر کرتی ہوئی وہ سبھی کچھ ظاہر کرتی ہے جو اس کے ماننے سے تعلق رکھتا ہے اس سلسلے کے دور کو جاری رکھنے سے درحقیقت کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا مثلاً ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ایک صفت مزید صفات رکھتی ہے مگر کچھ بھی ان صفات کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اسے اسی صفت سے ہی ظاہر شدہ خیال کر سکتے ہیں۔ اور پھر یہ بیان کہ اگر صفات خود لا صفت ہیں تو وہ ناقابل بیان ہوں گے مقلدین بکدھ کو بظنی شکل میں پھنسا دے گا جب وہ کہیں گے کہ فطرت اشیا بے مثال ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہر اطور پر یہ بے نظیری (سبھکشیڈ) لا صفت ہوگی۔ اور اگر کسی لا صفت کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب بطور بے مثال ہونے کے اس کی تخصیص ناممکن ہوگی۔

کہا جاسکتا ہے کہ کیفیت اس شے سے تعلق رکھتی ہے جو لے صفت یا صفت ہے پہلی تبادول صورت دلالت کرتی ہے ایک ہستی کے وجود پر مگر اپنی نفی میں جو کہ ممکن نہیں۔ کیونکہ تب ہر شے ہر جا موجود ہوگی۔ اور وہ بے فعل ہستیاں بھی جو کہیں موجود خیال نہیں کی جائیں موجود دمانی پڑیں گی۔ دوسری صورت میں ایک صفت دوسری صفت کے اندر پائی جائے گی۔ جو کہ استدلال دوری ہونے کے باعث مہمل ہے (اتم آشریہ)۔ دینکٹ کا جواب یہ ہے۔ کہ اس کی یہ رائے نہیں کہ صفت اس کی نفی کے محل سے تعلق رکھتی ہے یا اس کے ساتھ جس میں یہ پہلے ہی موجود ہے بلکہ اس کی رائے یہ ہے۔ کہ ایک متصف ہستی اس صفت کو بطور ہستی متصف کے نہیں بلکہ اس سے الگ تھلک حالت میں رکھتی ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ

۱۔ تھو کھلاپ سرور تھ سدھی صفہ ۱۶۔

۲۔ ایضاً

۳۔

۴۔

اس کے معنی صفت کے اپنی نفی کے محل میں موجود ہونے کے فی الواقع پرانے اعتراف کے ہوں گے۔ اس کے جواب میں وینکٹ یہ کہتا ہے۔ کہ کسی متصف ہستی کی علامت مخصوصہ اس کے اجزائے ترکیبی میں سے کسی کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھتی اور ہو سکتا ہے۔ کہ اجزائے ترکیبی میں سے کسی کی صفات ہستی مرکب میں نہ پائی جاتی ہوں۔ اگر شریدا منطق طریق سے ایک متصف ہستی میں کسی صفت کے وجود پر کچھ معنی کی جائے۔ تب اس سے تولید یہ نتیجہ نکالا جاسکے گا۔ کہ ایک متصف ہستی کا تصور اپنی ہستی کے لیے کافی ثبوت نہیں رکھتا یا وہ تناقض بالذات ہے یا ایسا تصور ہی ناقابل تسلیم ہے۔ اس قسم کے تمام خیالات بے معنی ہیں۔ کیونکہ مخالفین کی نہایت تیز دیکھ بھینچ میں بھی ان کے آلات منطق کے اندر متصف ہستی کا تصور موجود ہوگا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ صفات اشیائے متصفہ میں بود و باش رکھتی ہیں اور اس وابستگی میں لا انتہا دور تسلسل نہیں پایا جاتا۔

پر کرتی کے وجود کے متعلق سانکھیہ

کے استدلال پر تنقید

وینکٹ ناتھ مسئلہ پر کرتی کو بطور نظریہ مادیت کے تسلیم کرتا ہے مگر وہ کہتا ہے۔ کہ اس مسئلے کو صرف منقولات کی بنا پر مانا جاسکتا ہے۔ استدلال کی بنیاد پر نہیں۔ اس لیے حسب ذیل طریق سے سانکھیہ کے انومان پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ نہ تو پر کرتی اور نہ ہی اس کے ظہورات مثلاً ہمت اہمکارتق ماترا وغیرہ ادراک کی راہ سے جانے جلتے ہیں۔ اور نہ پر کرتی اور نہ ہی اس کے ارتقائی نتائج استدلال کے ذریعے جانے جاسکتے ہیں۔ اہل سانکھیہ کی رائے میں معلول

میں وہی صفات پائی جاتی ہیں جو کہ علت میں موجود ہوتی ہیں۔ عالم معلولات جیسا کہ ہم اسے پاتے ہیں۔ خوش گوار۔ درو آمیز اور سنسنی پیدا کرنے والا (موہ آتمک) ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی علت میں بھی خوشی۔ دکھ اورستی موجود ہوں۔ اس پر قدرتیاً یہ سوال اٹھتا ہے کہ صفات علتی کا معلولات کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ وہ ایک تو ہو نہیں سکتے۔ کیڑے کی سفیدی اس سوت میں نہیں پائی جاتی۔ جس سے وہ تیار ہوا ہے۔ معلول بطور ایک وجود کے صفات علتی کے ساتھ ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ سفید اور کیڑا ایک شے نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ علت معلول کی عینیت کے صرف یہ معنی ہیں کہ معلول علت کے تابع ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کھتا ہے کہ معلول جو کیڑا ہے صرف سموائے کے تعلق سے علت میں رہتا ہے اور کسی صورت میں نہیں۔ کیونکہ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ سانچھ خود سموائے کے تعلق یا کل و جزو میں کسی انتہائی امتیاز کا قایل نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا منشا صرف یہ ہے۔ کہ معلول علت میں موجود ہوتا ہے۔ تب یہ کہا جاتا ہے کہ صرف ایسے دعوے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے اس امر کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ کیوں مادہ علتی (پرکرتی) معلول جو ہر کی طرح فطرت یا صفات رکھتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ معلول اپنی علت کی صفات میں حصہ دار ہوتا ہے۔ تب بھی یہ بات اس مفروضہ عام کے خلاف ہو گی۔ کہ صفات معلولی صفات علتی کے ذریعہ پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس مفروضے کے یہ معنی ہونگے کہ معلول میں صفات علت کے سوا اور کوئی صفت موجود نہ ہونی چاہیے۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ معلول بھی علت کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اہل سانچھ جہت کو اس کی علت پر کرتی سے ایک جدا گانہ مقولہ شمار کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے کہ معلول میں علت کی مانند صفات موجود ہوں۔ تب انھیں برنیت کے ساتھ تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر معلول اپنی علت کی تمام صفات رکھتا ہے۔ تب تو علت و معلول میں کوئی فرق ہی نہ ہو گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ بعض صفات مخصوصہ جو علت میں ناموزوں نہیں ہیں۔ معلول میں ان کا نقل مکان فرض کیا جاسکتا ہے۔ اور علت سے معلول کی طرف سرایت صفات معلول کی فطرت اور

ذاتی صفات کے مشاہدہ خاص سے محدود ہو سکتا ہے۔ تب ان امور کی توجیہ بطور علت و معلول نہ ہو سکے گی جن میں بے جان گوہر سے جاندار کھیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اہل سانچہ کی ایک یہ دلیل بیان کی جاتی ہے۔ کہ اگر شعور محض فطرتاً اشیائے دنیوی کی طرف توجہ دینے والا ہوتا۔ تب حصول نجات کا بھی امکان ہی نہ ہوتا۔ اس لیے اس کے تعلقات کسی اور مقولے کی وساطت سے ماننے پڑیں گے۔ جو اس یہ کام نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے بغیر ہی اکیسلافض اشیائے دنیوی کا تخیل جاری رکھ سکتا ہے۔ بلکہ جب ذہن نمیند کی حالت میں محض ہوتا ہے۔ تب بھی خواب میں اشیائے دنیوی کے خیالات آیا کرتے ہیں۔ اور اگر ہم اہنکار (انانیت) کو ایسی ہستی فرض کریں۔ تب گہری نمیند بھی جب کہ عمل انانیت محض ہو جاتا ہے۔ تب بھی عمل تنفس جاری رہتا ہے۔ جس سے ہم کو مزید ایک دوسرا مقولہ من کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن چونکہ اس کا عمل محدود ہے۔ اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اگر اس سبب کو بھی محدود خیال کیا جائے۔ تب اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اس طرح لانا انتہا دور رجعتی لازم ہو گا۔ اس لیے اہل سانچہ یہی مان کر قانع ہو رہتے ہیں۔ کہ مہمت کی علت غیر محدود ہے، اور اس کا نام پر کرتی یا اوبکت ہے۔ اس کے جواب میں ویٹلٹ کہتا ہے۔ کہ اشیائے دنیوی کے ساتھ شعور خالص کا تعلق کرم کی وساطت سے ممکن ہوتا ہے۔ نیز عمل تفکر کے امکان کے ذریعے من کی ایک جدا گانہ ہستی کے متعلق نتیجہ نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی توجیہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے عمل کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ذہن کے وجود کا اقرار بھی عمل تفکر کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اس لیے کہ من کو بذات خود خیال پیدا کرنے والا شعور نہیں کیا جاسکتا۔ من صرف ایک آلہ ہے۔ اسے ایک ایسا جوہر (دریہ) خیال نہیں کر سکتے۔ جس کی تبدیلی کو تفکر کا نام دیا جائے۔ خواب کی حالت میں بھی خوابات کی توجیہ کے لیے اہنکار کی ایک جدا گانہ ہستی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے ساتھ مل کر ذہن بھی یہ کام کر سکتا ہے اور گہری نمیند میں

حوالات حیاتی کے ذریعے عمل تنفس کی توجیہ ہو سکتی ہے اور اس مطلب کے لیے ہمت فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ علت اپنے معلول کی نسبت فصیح تر ہو کر رہتا ہے۔ کیونکہ معمولی تجربہ اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ جہاں کہ ایک مجموعہ فی قد و قامت کے مٹی کے تودے سے ایک بڑی صراحی تیار کی جاتی ہے اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ جو کچھ علت میں پایا جاتا ہے وہ ضرور معلول میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ کئی مختلف صفات جو گائے میں پائی جاتی ہیں کبھی اس کی علت نہیں سمجھی جاتیں۔ اس مفروضے کی پیروی کرتے ہوئے اس کی ایک اور جداگانہ علت کو دریافت کرنے کی توقع کی جائے گی۔ جو کہ معلولات پر کرتی کے خواص عامہ اور اس کے ارتقائی نتائج میں اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ہمیں خود پر کرتی کا ایک اور سبب ماننا پڑے گا۔ پس یہ دلیل کہ کسی معلول کی علت وہ صفاتی حقایق میں جو اس کے اندر پائے جاتے ہیں باطل ہے۔ وہ ارضیت جو صراحی میں پائی جاتی ہے۔ اس کی علت نہیں ہے۔ اور یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ وہ جو ہر ارضیت جو خود کو بغیر تبدیل یا صراحی کی مانند قبل صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ وہ صراحی کے اندر موجود نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل کہ جو چیزیں آپس میں رشتہ علت و معلول رکھتی ہیں۔ وہ ہم صورت ہوتی ہیں باطل ہے۔ کیونکہ اگر اس یکسانی کے معنی عینیت ہوں۔ تب تو علت و معلول کے درمیان کوئی امتیاز ہی نہ ہو گا اور اس یکسانی کے معنی بعض صفات میں یکسانیت ہیں۔ تب ایسی مشابہت ان اشیاء کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔ جو نہ علت ہیں اور نہ معلول۔ اگر اس مشیل کو سانکھد کے مسئلہ ارواح (زپریش) کے متعلق تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ شعور کی صفت شتر کہ رکھتے ہیں) پر عاید کیا جائے۔ تب تو ان پرشوں کی علت کے طور پر ایک جدید ہستی ماننی پڑے گی۔ مزید براں دو صراحیوں جو اپنے خواص میں یکساں ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی مٹی کے تودے سے بنی ہوں۔ دوسرے پہلو پر ہم بالکل ہی مختلف اسباب سے معلولات کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ جیسے گوبر سے

کیڑے پیدا ہو جایا کرتے ہیں۔ اور اس لیے سکھ دکھ اور سستی کے تجربے سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ خوشی۔ درد اور سستی ایک مشترکہ علت کے معنولات ہیں۔ کیونکہ ان تجربات کی ہر ایک خاص مثال میں خاص خاص علل سے ہی توجیہ کی جاسکتی ہے اور تین گنوں کی علت مشترکہ دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اگر سکھ۔ دکھ اور سستی کے تجربات عامہ کی توجیہ کے لیے ایک سکھ دکھ سے مرکب جداگانہ علت مانی جائے۔ تب اس سکھ دکھ کے مرتب کے متعلق مزید تحقیقات بھی ہو سکے گی اور اس کا نتیجہ لا انتہا جمعی دور تسلسل ہوگا۔ اور اگر صفات ثلاثہ کو علت عالم تسلیم کیا جائے۔ تب ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے۔ کہ دنیا سبب واحد سے نمودار ہو رہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ گن متوازن حالت میں پائے جاتے ہوں۔ لیکن اس پر بھی وہ مختلف قسم کے معنولات کی پیدائش میں خاص خاص حصہ لینے والے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے سانچہ کے تین گنوں اور پرکرتی کو کبھی استدلال کے ذریعہ ثابت نہیں کر سکتے۔ صرف منقولات کی مدد سے ہی ہم پرکرتی کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ مینوں گن پرکرتی میں قیام رکھتے ہیں اور ان مینوں گنوں میں سے ہر ایک کے غلبے کی وجہ سے تین طرح کے مہت پیدا ہوتے ہیں اور پھر ان سے تین قسم کے اہنکار نمودار ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے سا توک اہنکار سے گیارہ جو اس کی پیدائش ہوتی ہے اور آخری قسم اہنکار یعنی تمس کے غلبے سے تن ماتراؤں (بھوتادی) کا ظہور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا راجس اہنکار جو اس اور تن ماتراؤں (عنصر لطیف) کی پیدائش میں معاون ہوتا ہے۔ بعض لوگ کرم اندریوں (جو ہر فعلی) کی پیدائش راجس اہنکار سے مانتے ہیں۔ مگر اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ بات شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے۔ تن ماترائیں ارتقا کا وہ مرحلہ لطیف ظاہر کرتی ہیں جو اہنکار اور عناصر کثیف کے درمیان ہے۔ شبد تن ماترا (آواز بالقوہ) کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے اور اس سے کثیف اور عنصری آواز نمودار ہوتی ہے۔ روپ تن ماترا روشنی و حرارت بالقوہ) کا بھوتادی یا تاس اہنکار سے ظہور ہوتا ہے اس سے کثیف

روشنی و حرارت کی پیدائش ہوتی و قس ملی ہذا۔ مگر لوک اچار یہ کہتا ہے۔ کہ تن ماتراؤں اور بھوت کا ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جو شاستروں سے تائید حاصل کرتا ہے اور اس لیے نظراندا نہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ جب ذیل ہے۔

شبد تن ماترا بھوتادی سے اور آکاش شبد تن ماترا سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر آکاش سپریش تن ماترا کو پیدا کرتا ہے اور اس سے ہوا کا ظہور ہوتا ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے اور روپ تن ماترا سے اگنی نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور رس تن ماترا سے پانی کی پیدائش ہوتی ہے۔ پانی سے گندھ تن ماترا نمودار ہوتی ہے اور گندھ تن ماترا سے مٹی ظہور میں آتی ہے یہ

ورور نے اس مفروضے کی بنا پر اس نظریے کی تشریح کی ہے۔ کہ کوئی بیج صرف اس صورت میں شاخیں پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ چھلکوں سے ڈھکا ہوا ہو۔ اسی طرح تن ماتراؤں سے اسی حالت میں مزید پیدائش ہو سکتی ہے

۱۔ یہ نظریہ دشنو پران ۱-۳-۶۶ میں پیش کیا گیا ہے۔ جہاں یہ بات صاف طور پر بیان ہوئی ہے کہ آکاش کا عنصر سپریش تن ماترا (مس بالقوہ) کو پیدا کرتا ہے لیکن در در لوک اچار یہ کی تصنیف تو تریہ کی تشریح کرتا ہوا یہ بتلانا چاہتا ہے۔ کہ یہاں شریعہ شبد کے مطابق تن ماترا سے تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بیان دشنو پران کی تعلیم کے عین برخلاف ہے کیونکہ دشنو پران کے مطابق تن ماتراؤں کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے۔ مزید براں وہ بتلاتا ہے۔ کہ مہا بھارت (شانتی پرک۔ بوکش دھرم باب ۳۰ میں ۱۶ وکار (تغیرات خالص) اور ۸ سبب (پرکرتی) بتلائے گئے ہیں مگر سولہ دیکار (گیارہ حواس اور شبد۔ روپ۔ رس۔ گندھ۔ سپریش) کی گنتی کو لغت تھاتراؤں اور عناصر خمسہ کے درمیان کوئی اتیانہ نہیں رکھا گیا اس لیے ان کے درمیان کوئی ذاتی فرق موجود نہیں ہے کثیف ظہورات لطیف ظہورات کی بدلی ہوئی صورتوں کے سوا کچھ نہیں ہیں اس تعبیر کے مطابق آٹھ پرکرتیوں سے مراد پرکرتی۔ مہمت۔ اجکار اور عناصر خمسہ کالت کثیف ہیں۔ سولہ دھروں میں پانچ تن ماتراؤں شامل ہیں جو عناصر کی ابتدائی حالت کے تغیرات ہیں۔

جب کہ وہ بھوتادی کے غلافات کے اندر سے عمل پذیر ہوں۔

مذکورہ تعبیر کی رو سے ارتقا کا طریق عمل یہ ہے۔ شبد تن ماترا بھوتادی سے پیدا ہو کر اس کو ڈھک لیتی ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں آکاش پیدا کیا جاتا ہے۔ تب ایسی شبد ماترا سے سپریش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے جو شبد تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے۔ سپریش تن ماترا جو شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے آکاش کی مدد سے دایو (ہوا) کو پیدا کرتی ہے۔ پھر اس سپریش تن ماترا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے روپ ماترا اپنی باری میں سپریش تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے اور پھر سپریش ماترا سے ڈھکی ہوئی روپ تن ماترا دایو کی امداد سے تجس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد روپ تن ماترا سے لاس تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے جو دیس تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے اور روپ ماترا سے ڈھکی ہوئی دیس تن ماترا تجس کی امداد سے پانی کو پیدا کرتی ہے۔ تب دیس تن ماترا سے گندھ تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور وہ دیس تن ماترا کے غلاف میں رہ کر پانی کی مدد سے مٹی کو پیدا کرتی ہے۔

در در بستلانا ہے۔ کہ تنو نردینا میں پسیدایش حسب ذیل طہریت سے جلائی گئی ہے۔ بھوتادی سے شبد تن ماترا کا ظہور ہونے پر اس کی حالت ثقیف کے طور پر آکاش نمودار ہوتا ہے۔ بھوتادی شبد تن ماترا اور آکاش دونوں کو ڈھک لگتا ہے۔ تبدیل ہیئت کرنے والی شبد تن ماترا سے۔ بھوتادی سے ڈھکے ہوئے آکاش کی مدد سے سپریش تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ سپریش تن ماترا سے دایو کا ظہور ہوتا ہے۔ تب شبد تن ماترا سپریش تن ماترا دایو دونوں کو ڈھک لگتی ہے اور سپریش تن ماترا سے شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی دایو کی امداد سے روپ تن ماترا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح روپ تن ماترا سے تجس کی پیدائش ہوتی ہے وقس علی ہذا۔ اس نظریے کے مطابق سپریش اور

دیگر تن ماتراؤں کی پیدائش کے لیے عناصر سابقہ کی اعانت ضروری ہوا کرتی ہے۔ چونکہ وینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ آکاش کا عنصر کثیف مابعد کے عناصر کی پیدائش میں بطور معاون کام کرتا ہے۔ اس لیے وہ سانکھیہ کے اس خیال پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ عناصر کثیفہ تن ماتراؤں کی ترکیب سے ظہور میں آتے ہیں۔ نیز ازل سانکھیہ کا خیال ہے۔ کہ ہر کرتی سے مختلف اقسام مہستی کا ظہور اس کی اندرونی غائیت کے باعث ہوا کرتا ہے اور اس میں کسی غیر لاہد اگانہ غایت کو دخل نہیں ہے۔ مگر وینکٹ راماچ کا سچا مقلد ہونے کی حیثیت میں اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے کہ صرف ایشور کے حرکی عمل کے ذریعے ہی ہر کرتی ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ خود بخود نہیں۔

(ج) جزو کل کی نسبت سے نیائے

کے سالماتی نظریے کی تردید

نیائے کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو کر کل کو پیدا کرتے ہیں اور انجام کار بے اجزا سالمات مل کر ذرہ کو بناتے ہیں۔ وینکٹ مسند رجہ ذیل دلائل پیش کرتا ہے کہ بہساں تک اپنے اجسزا (ذرات سے شروع کر کے) کے اعتبار سے ذریعے سالمات کے تلازم کا تعلق ہے۔ اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس کا اعتراض صرف اس بات پر ہے۔ کہ ذرات کی ترکیب سے کیمیائی ذرات بن جاتے ہیں۔ اگر سالمات اپنے اجزا کے ذریعے باہم ترکیب پاتے ہیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ اجزا ابھی اپنے مزید اجزا رکھتے ہوں اور اس طرح لا انتہا استلال دوری لازم آئے گا۔ اگر ان اجزا کو کل سے جدا خیال نہ کیا جائے تب تو مختلف سالمات اسی سالماتی مکان کو پرکھنے والے ہوں گے۔ اور اس واسطے سالمات ترکیبی حجم میں وسیع تر اجتماع پیدا نہ کر سکیں گے۔ مزید براں یہ بات

خیال میں آ نہیں سکتی۔ کہ اجزاء کے سوا سالمات بھی موجود ہوں اور
 اگر سالماتی اتصال وسیع تر اجسام کی پیدائش کی توجیہ نہیں کی جاسکتی تب اجتماع و جدت
 سے مختلف اشیا (مثلاً پہاڑی اور رائی کانیج) کی پیدائش ناممکن ہو
 ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجزاء سے مراد ذرہ کی مختلف جانبیں سے ہے تب
 بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک بے اجزاء ذرہ مختلف پہلوئیں رکھ سکتا۔
 کہا جاتا ہے کہ علم اگرچہ ایک اور بے اجزاء ہوتا ہے لیکن ایک سے زیادہ
 کی طرف اشارہ دیا کرتا ہے اور اس خصوص میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ تمام
 اشیا کی طرف ان کی کلیت میں اشارہ دیتا ہے۔ تب ترتیب دینے والی ہستیوں کی
 طرف جداگانہ اشارہ ممکن نہ ہوگا۔ اور اپنے جداگانہ حصوں کے ذریعے بھی اشیا
 کی طرف جداگانہ اشارہ نہیں دے سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود بے اجزاء
 نہ رہے گا۔ اس تمثیل کی بنا پر اہل نیائے بھی کہتے ہیں کہ کوئی بھی تصویری اس
 مشکل کا جو بھی حل پائے گا۔ وہ نظریہ سالمات پر بھی عاید ہوگا۔ اس بارے میں
 تصویری کا صریح جواب یہ ہے کہ شعور کی حالت میں تجربہ ثابت کرتا ہے کہ اگرچہ
 وہ ایک اور بے اجزاء ہے۔ وہ کثیر کی طرف اشارہ دیتا ہے مگر اہل نیائے اپنے
 حق میں کوئی بہتری ظاہر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اہل نیائے تو یہ بات مانتے ہی نہیں
 کہ اپنے اجزاء کی وساطت کے بغیر سالمات ترکیب پاسکتے ہیں۔ اہل بدھ کے مثلاً اجتماع
 کے متعلق یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کے ہاں اجتماع اتصال سے پیدا نہیں ہوتا۔
 اہل نیائے محمد و د اشیا کے ساتھ صاری کل ہستیوں کے تلازم کے متعلق بھی
 اعتراض کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا تلازم ماننا پڑتا ہے۔ ورنہ اتنا یا آکاش اور
 دوسری اشیا کے تلازم کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تمام ہر ایک
 اشیا اجزاء رکھتی ہیں۔ اس طرح انجام کار ماننا پڑتا ہے کہ بے اجزاء ساری کل
 حقایق محمد و د اشیا کے ساتھ اتصال رکھتی ہیں اور اگر ان کے طرز عمل کو ملن لیلجئے۔
 تب اس کے ذریعے بے اجزاء ذات کے اتصال کی توجیہ بھی ممکن ہوگی وینکٹ اس کا جواب یہ دیتا
 ہے کہ ساری کل حقایق اور محمد و د اشیا کے اتصال کی مثال ہمارے سامنے پیش
 کی جاسکتی تھی۔ اگر ہم اس خیال کی تردید کی کوشش کیے کہ سالمات کوئی صفات مخصوصہ

نہیں رکھتے لیکن ہمارا اصلی مقصد تو اہل نیائے کے اس تناقض کو دکھلانا ہے جو وہ اس نظریے کے بیان سے ظاہر کرتے ہیں۔ کہ تمام کلیات کے اتصالات فرضی بے اجزا ذرات کے اتصال کے ساتھ بذریعہ اجزا ہوا کرتے ہیں۔ دراصل غلطی کا باعث ذرات کو بے اجزا فرض کرنا ہے۔ اگر یہ فرض کیسا جائے۔ کہ اجزائے صغیرہ کی تقسیم بالآخر ہمیں بے اجزا ذرات کی طرف لے جاتی ہے۔ تو اس کا صریح جواب یہ ہے۔ کہ ہم اجزا کی تقسیم کی راہ سے بے اجزا کی طرف نہیں جاسکتے۔ اس سے بہتر تو یہ ہو گا۔ کہ صغیر ترین اجزائے مرنیٰ تو سہرینو کو مان لیا جائے۔ اور اگر یہ کہسا جائے۔ کہ اگر سہرینو ذرہ ہے۔ تو یہ ضرور ناقابل دید ہو گا۔ تو اس کا صریح جواب یہ ہے۔ کہ ذراتی فطرت اور غیر مرنیٰ ہونے میں کوئی ایسا لزوم عام نہیں پایا جاتا۔ اس لیے بہتر راستہ یہی ہے۔ کہ سہرینو کو ہی انتہائی مادی ذرہ مان لیا جائے اور اس لیے دوسری انگ کو ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بعد وینکٹ اہل نیائے کے اس مسئلے پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اجزا (ادیو) سے کل (ادیوی) بن جاتے ہیں۔ اس کی رائے میں اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب کسی شے کا وزن اس کے ذرات کے وزن کا باعث ہو گا۔ لیکن اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ ذرات کوئی وزن نہیں رکھتے۔ اس لیے صحیح خیال یہ ہے۔ کہ معلول یا مادہ ہر کل اجزا کی صرف ایک تبدیل شدہ صورت ہوتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق علی عمل کے معنی یہ ہیں کہ وہ معلول یا کل میں کوئی جدید شے پیدا کرنے کی بجائے صرف علت کی حالت میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ اہل نیائے کے خیال کے مطابق وہ کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ اور جب ہم اجزا سے کلیات کی پیدائش پر غور کرتے ہیں مثلاً جب تانگے کو کپڑے (کل) کی پیدائش کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ تب اس عمل پیدائش میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ ایک تانگے کے بعد دوسرے تانگے کی تدریج اضافے کے ذریعے ہم مختلف زواید کو پاتے ہیں۔ ایسے ہر ایک اضافے میں جداگانہ کل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس عمل کو کسی جگہ آسانی رکھنا جاسکتا ہے۔ اور اس نظریے میں ہم کل کے ساتھ جزو کے ازدیاد کے ذریعے ایک

دوسرے کل کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ یہ بات صاف طور پر اس خیال کے برخلاف ہے۔ جو اس بات کی کبھی تائید نہیں کرتا۔ کہ کل کے ساتھ اجزاء کل کے دیگر کلیات کو پیدا کرتے ہیں۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ اگر کل کو اجزاء سے ایک جداگانہ ہستی نہ مانا جائے اور اگر کل کو صرف مجموعہ اجزاء خیال کیا جائے۔ تب اجزاء کے غیر مرئی ہونے سے کل بھی غیر مرئی ہو گا۔ اور جب ہم کثیر کلیات کی پیدائش نہ مانیں گے۔ تب یہ فرضی توجیہ بھی کہ ذرات میں کثرت کا دھوکا پایا جاتا ہے۔ ناقابل قبول ہو گی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ کثافت یا کثرت سے مراد کیا ہے۔ اگر اس کے معنی ایک نئی ضخامت ہوں۔ تو یہ رانج کے اس خیال کی رو سے بالکل قابل قبول ہے جو جداگانہ کلیات کی پیدائش سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ جس طرح ذراتی نظریے کے حامی ذرات سے نئے کلیات کی پیدائش کا خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح مقلدین رانج بھی نئے پیرکانوں (جسامتوں) کی پیدائش سوچ سکتے ہیں۔ اور اگر اہل نیائے ذراتی اجزاء سے نئی مقدار کی پیدائش کا انکار کریں۔ تب ان سے یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ جداگانہ ہستیوں کے مجموعے میں تصور کثرت کی توجیہ کیوں نہ کریں گے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو بذات خود ایک خیال کیا جاسکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ تعداد کا تصور بطور کثرت کے اس ذہنی استراز سے نمودار ہوتا ہے۔ جس میں اختلاف شامل ہوتا ہے۔ تب یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ اس قسم کے استراز کی عدم موجودگی میں ہم اس غلط فہمی کا ملاحظہ نہیں کر سکتے۔ جو کثیف مقدار کا تصور پیدا کر سکتی ہے۔ مزید براں ایسا کہنا کوئی نئے عمل بات نہیں ہے کہ اگر افراد غیر مرئی ہوں۔ تو ان کا اجتماع مرئی ہو جائے اور اگر کثافت، انفرادی اجزاء کی نسبت زیادہ تر مکانی اکائیوں کا تصرف ہو۔ تب بھی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ اجزاء سے صغیر کے مجموعے میں انہیں مختلف اکائیوں پر تصرف کرتے دیکھا جاتا ہے اور اگر یہ کہیں کہ جو نہ جداگانہ کلیات کو نہیں مانا جاتا۔ کثیف جسامت نہیں دیکھی جاسکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثافت کا ادراک اور اک کل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا یہاں تک کہ وہی ایک پیدا ہونے سے پہلے یہ بات مانتی پڑے گی۔ کہ ذرات ترکیبی اپنی اتصالی صورت میں

اپنی انفرادی حالت کی نسبت زیادہ جگہ گھیرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنی کلیت میں وسیع تر جسامت پیدا نہ کر سکیں تھے۔ پس اجزاء سے الگ کل کی پیدائش ماننے کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ تاگوں کے اس خاص قسم کے اتصال کی حالت جس کے اندر اہل نیاے کپڑے کی پیدائش مانتے ہیں۔ مقلدین راماںج خیال کرتے ہیں۔ کہ تاگے اسی حالت میں ہی کپڑا ہیں اور کپڑے کی کوئی جدا گانہ پیدائش نہیں۔ مگر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ کسی شے کے اندر ذرا سی تبدیلی واقع ہونے سے کوئی نئی شے پیدا ہو گئی ہے۔ جب تک کہ وہ شے اس قدر بدلتی نہ جائے۔ کہ وہ مکلاً بالکل نئی معلوم ہو۔ راماںج کے مقلدین کی رائے میں علتی عمل پہلے ہی موجود علتی شے کی حالت و صورت میں نئی تبدیلیاں لایا کرتا ہے۔ اس لیے یہ خیال سانجھ کے مسئلہ ست کاریہ واد سے مختلف ہے۔ جس کی مروجہ معلول علت میں علتی عمل کے آغاز سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے دینک سانجھ کے مسئلہ ست کاریہ واد پر نکتہ چینی کرتا ہے۔

۲۶۵

(۵) سانجھ کے مسئلہ ست کاریہ واد کی تنقید

سانجھ اس بات کے فرض کرنے میں غلطی کرتا ہے۔ کہ معلول (مراجی) پیشتر ہی اپنی علت (مٹی) کے اندر موجود تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو علتی عمل بے حدود ہی ہوتا۔ سانجھ والے کہیں گے۔ کہ علتی عمل اس چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ جو علت میں بالقوہ موجود تھی۔ اور اس لیے علتی عمل پیدا کرنے کی بجائے ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ ظہور (وینک) اور پیدائش (کاریہ) دو مختلف الفاظ ہیں جو مختلف معنی رکھتے ہیں۔ ظہور صرف اس فاعل منظر کے متعلق ہے۔ ممکن ہے۔ جس کے ساتھ کسی شے کو ایک خاص حاسے کے تعلق میں اس مقام پر ظاہر کرنے والے لوازمات موجود ہوں جہاں کہ وہ فاعل منظر موجود ہے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہو گا کہ پہلے سے موجود معلول پیدا ہونے کی بجائے ظاہر ہوا ہے۔

تب ہی علتی عمل کی شرائط کے متعلق یہ تفتیش معنی رکھ سکے گی۔ کہ وہ فاعل منظر کی ضروری شرائط پوری ہوتی بھی ہیں یا نہیں۔ مگر سانکھیہ ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ کا حامی کہتا ہے کہ معلول علتی عمل سے بیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ لیکن علتی عمل خود ایک معلول ہے اور اگر ان کا بیان باقی درست ہے۔ تب جب کہ معلول ظاہر نہ ہوا تھا۔ یہ بھی غیر موجود تھا۔ اور اگر علت کے ساتھ علتی عمل بھی موجود تھا۔ تب تو معلول بھی ظاہر شدہ حالت میں علت کے اندر موجود ہو گا۔ سانکھیہ کہتا ہے۔ کہ جو پہلے موجود نہیں وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ ایک شے اس لیے موجود ہے کہ وہ پیدا ہو سکتی ہے اور یہ بات ظاہراً متناقض بالذات ہے۔ یہ مسئلہ کہ معلول علت کے اندر موجود رہتا ہے۔ اس صورت میں مان لیا جاتا۔ جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی نظریہ ممکن نہ ہوتا۔ لیکن تعلیل کے متعلق یہ خیال عامہ کہ علت ایک مستقل اور بلا واسطہ مقدم ہے۔ پیدائش کی توجیہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس واسطے اس قسم کے لیے نیا دہلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ماننے کی بجائے کہ معلول علت کے اندر ایک بالقوہ امکان کے سوا کچھ نہیں ہے یہ کہنا بہتر ہو گا کہ علت کے اندر ایک ایسی طاقت موجود ہے جس کے ذریعے وہ خاص حالات میں معلول کو پیدا کر سکتی ہے۔ نیز علت فاعلی اور دیگر لوازمات کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ اگر وہ کوشش کی پیدائش کے موجب ہو کرتے ہیں۔ جسے کہ وہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ تب وہ بھی معلول کے لطیف اور ممکن حالات خیال کئے جاسکتے ہیں۔ مگر سانکھیہ والے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے خیال میں صرف علت مادی کو ہی بطور معلول ممکن کے خیال کیا جاسکتا ہے ورنہ پرش کو بھی جو بنظر غائبت نظر اہر عالم کی علت فاعلی خیال کیا جاتا ہے۔ پر کرتی کا جزو ماننا پڑے گا۔ اور پھر تحریر ہی اسباب پر غور کرو۔ کیا فنا پذیر معلولات فنا پذیر فاعل کے اندر پہلے ہی موجود ہوتے ہیں؟ ایسا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں۔ اگر یہ ایسا ہوتا تو اسے مثلاً نہ سکتا اور اگر یہ ایسا نہ ہوتا اور پھر بھی وہ تحریری فاعل کے

ذریعے مٹ جاتا۔ تب ہر ایک شے ہر ایک شے سے مٹ جایا کرتی۔
 علت مادی کے فعل کو سمجھنے کے لیے یہ بتلانا ضروری ہے۔ کہ اس کی تعریف
 یوں نہیں کی جاسکتی۔ کہ اس سے معلول پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں
 علت فاعلی بھی علت مادی میں شامل ہو سکے گی۔ نہ اسے تغیر خیال کیا جاسکتا
 ہے۔ کیونکہ تب تو معلول علت کی ایک صفت محض ہوگا اور علت و معلول میں کوئی امتیاز
 ہی نہ رہے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کپڑا تاگے سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اگر
 معلول کو علت کے ساتھ اس وجہ سے ایک میک سمجھا جائے۔ کہ اگر علت و معلول
 کے درمیان کوئی اتصال نہیں ہو سکتا۔ لیکن معلول کبھی علت سے باہر نہیں ہوتا۔
 تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ اگر معلول کوئی جوہر نہیں ہے۔ تب تو ربط کا
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر علت کا ایک عرض ہے۔ تب وہ کبھی اس
 کے مقابلے میں نہیں ہوتا۔ اس نظریے پر کہ معلول ایک ظہور ہوتا ہے۔ یہ
 سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ ظہور ابدی ہوتا ہے یا خود ہی معلول ہے۔
 پہلی صورت میں ظہور کے لیے علتی بل درکار ہی نہیں۔ دوسری صورت میں
 اگر ظہور کو ایک جداگانہ تصور خیال کیا جائے۔ تب اس سے مست کار یہ واد کا
 سندہ فی الواقع جزوی طور پر مسترد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ظہور کے ظہور
 کے لیے علتی عمل کا ہونا ضروری ہے۔ تب اس سے دو تسلسل لازم آئے گا۔
 مزید براں اگر خود ظہور کو ہی ایک معلول خیال کیا جائے۔ تب چونکہ کہا جاسکتا
 ہے۔ کہ ایک معلول کی پیدائش خود معلول کی فطرت نہیں ہے۔ کیونکہ معلول کو
 ہمیشہ پیدا شدہ خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے معلول پیدائش سے مختلف
 ہے۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب اس بات کے ماننے میں یہ مشکل پیش ہوگی کہ
 معلول ظہور میں لایا جاسکتا ہے۔ اگر پیدائش کے لفظ کو زیادہ مقول تصور
 کیا جائے۔ تب اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آیا ایک پیدائش
 پیدا ہوتی ہے یا ظہور میں آتی ہے۔ پہلی صورت میں دو تسلسل لازم آئے گا
 اور دوسری صورت میں علتی عمل کی ضرورت ہی نہ رہے گی اور طور کے متعلق
 بھی وہی مشکل پیش آئے گی۔ کہ آیا یہ پیدا ہوتا ہے یا ظہور میں آتا ہے اور

دونوں صورتوں میں دو تسلسل لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پیدائش کے معنی علتی وسائل کا عمل ہیں اور اگر یہ مانا جائے کہ یہ عمل اپنے ہی جزو علتی کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ عمل ایک اور دوسرے عمل کا تب لازمی طور پر لاقتنا ہی رجعت لازم آئے گی۔ مگر یہ دو تسلسل نہیں ہے اور سب اسے مانتے ہیں۔ جب تاگے میں ایک خاص قسم کی حرکت ہوتی ہے تب ہم کہتے ہیں کہ کیڑا پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس حرکت کے لمحوہ اول میں ہی جس میں تاگے کا کیڑا ہونا شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کیڑا پیدا کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کسی معلول کے پیدا ہونے کا ذکر کر سکتے ہیں ایسی پیدائش کوئی مزید پیدائش نہیں رکھتی۔

۲۶۸

(سما) اہل بدھ کے اصول عارضیت کی تردید

بودھ لوگ کہتے ہیں کہ علتی تاثیر ثابت کرتی ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ لازمی طور پر پل چھین کا ہے۔ کیونکہ اس تاثیر کو بار بار پیدا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک کارگزاری یا معلومات کی پیدائش کے مطابق ایک جداگانہ ہستی ماننی پڑتی ہے اور چونکہ یہ کارگزاری دو مختلف لمحات پر یکساں نہیں ہو سکتی۔ اس لیے انھیں پیدا کرنے والی ہستیاں بھی ایک نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ جو خواص ایک ہی شے میں مانے جاتے ہیں مختلف تاثیرات کو ظاہر کرتے ہیں اس لیے انھیں ایک شے کے ساتھ منسوب کرنا غلط ہے۔ پس ایک لمحوہ خاص کے اندر اتنی ہی حقایق مختلفہ موجود ہوتی ہیں جتنے کہ خواص مختلفہ پائے جاتے ہیں۔ وینکٹ ناتھ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیاء مختلفہ متضاد خواص کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں اور اگرچہ بعض حالتوں مثلاً بہتی ندی یا شعلہ چراغ میں بدلنے والی ہستیاں ایک غیر متغیر کل کی صورت اختیار کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس قسم کی تشبیہ میں شناخت کی ایسی

نا قابل افکار صورتیں بھی ہیں۔ جن میں ہم ایک شے کو دیکھتے بھی ہیں اور چھوتے بھی۔ اور یہ امر واقعہ کو یہ ان حالتوں میں تحت الشعوری نقوش بھی کام کرتے ہیں۔ اس حد تک مبالغہ آمیز نہیں بنانا چاہئے کہ شناخت صرف حافضے کا ہی عمل ہے۔ شناخت میں تو ہمیشہ اور اک غالب ہوا کرتا ہے یا بدترین حالت میں اسے اور اک اور حافضے کا مرکب مشترکہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ اعتراض کہ حافضے کی موجودگی شناخت کو باطل قرار دیتی ہے غلط ہے۔ کیونکہ تمام یادداشت باطل نہیں ہوا کرتی اور یہ خیال بھی غلط ہے۔ کہ حافضہ محض ایک موضوعی شے ہونے سے نہیں معروضی تعین کی طرف نہیں لے جاسکتا۔ کیونکہ حافضہ صرف موضوعی شے نہیں بلکہ گزشتہ اشیاء کے خواص کی طرف معروضی اشارہ دیتا ہے۔ نیز اہل بدھ کہتے ہیں۔ کہ ایک شے کے ساتھ کئی خواص کو متلازم سمجھنا غلط ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاصیت کی ایک اکائی حافضے کی تاثیر کی نمائندگی کرتی ہے اور اس واسطے ایک ہی شناخت کے لیے کئی خواص کا متلازم غلط ہے اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگر ہر ایک عارضی اکائی کوئی اثر پیدا کرنے کے قابل ہے تب یہ اپنی فطرت کے مطابق ہی کرے گا۔ اسے دیگر لوازمات کی امداد کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اسی مثال کی پیروی کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنا پڑے گا۔ کہ کسی ایک عارضی اکائی کی بے مثال فطرت کسی دوسرے لمحے کے اکائی سے مختلف ہوگی اور اس لیے یکسانیت اور عینیت کا عدم امکان ہمیں متبلائے تشلیک کر دے گا۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ ہر ایک صفت مخصوصہ ایک جداگانہ حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اہل بدھ کی یہ دلیل بھی مشہور ہے۔ کہ شناخت کا تجربہ ماضی اور حال کو ایک میک کرنا چاہتا ہے اور ایسا ہونا ممکن نہیں۔ وینکٹ یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ ماضی کو لمحہ حال کے ساتھ مربوط کرنا ممکن ہے۔ مگر ان دونوں کو اس ہستی کے ساتھ منسوب کرنے میں کوئی نامعقولیت نہیں ہے جو ماضی میں موجود تھی اور حال میں بھی برقرار ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ماضی کو حال میں موجود متبلا ناتنا تقض بالذات ہے مگر اس معاملے کا راز حقیقی یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ مختلف شرائط (پادھی) کے ماتحت کئی زمانے معلوم ہوئے لگتا ہے۔ ان حالات میں تضاد اسی

وجہ سے نمودار ہوتا ہے۔ کہ ہم ایک زمانی اکائی کو مختلف حالات کے ساتھ منسوب کرنے لگتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ مختلف زمانے اور حالات کی طرف انتشار دینا غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو لمحات کے متواتر سلسلے کا تصور ہی ناجائز ہوتا۔ کیونکہ متواتر سلسلے کے تصور میں ماقبل و مابعد کا تصور شامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ تصور کسی نہ کسی طرح سے ماضی حال اور مستقبل کو باہم مجتمع کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے۔ تب تو خود تصور عارضیت بھی جاتا رہے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عارضیت کے معنی کسی ہستی کی بے نظیر عینیت کے ہیں۔ تب تو اس کا نتیجہ علم جدید ہوگا۔ پس ماضی و حال کا صرف تلازم نہیں کسی زمانی تناقص بالذات کو لازم قرار نہیں دیتا۔

مزید برآں اہل بدھ کی طرف سے ایک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ ادراک کا تعلق صرف لمحہ حاضر سے ہوا کرتا ہے۔ اور یہ ہمیں کبھی ماضی کا علم نہیں دے سکتا اور اس لیے ہمارا یہ تصور کہ جو اشیاء ماضی میں موجود ہیں وہی حال میں برقرار ہیں۔ صرف ایک دھوکا ہے۔ جو اس تحت الشعوری نقوش کے عمل کا نتیجہ ہے جو ماضی اور حال کے فرق کو نظر انداز کرتا ہوا ماضی کو حال میں صدف میں نقرے کی مانند فرض کر لیتا ہے۔ بیشک جس طرح ”اس“ لمحہ حاضر میں معروض کی موجودیت ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح ”وہ“ یہ ہے ”معروض کا ماضی و حال دونوں میں برقرار رہنا ثابت کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک تو اپنے معروض کو بطور ہستی حاضرہ دکھاتا ہے تب اہل بدھ کا عقیدہ جو ادراک کو غیر متغیہ (نروکلپ) قرار دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ادراک کسی شے کو حال کی زمانی صفت سے متصف نہیں کر سکتا۔ مسترد ہو جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک اپنے معروض کی ہستی کو لمحہ ادراک میں ہی ظاہر کرتا ہے تب بدھوں کے نظریے کی رو سے یہ بات ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عارضی معروض جس کے ساتھ حاسے کا تعلق تھا۔ اس معروض کا علم پیدا ہونے سے پہلے گزر چکا ہے۔ پس اہل بدھ خواہ کسی طرح کہیں۔ وہ اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ ادراک اپنے معروض کو صرف بطور زمانہ حال میں ہی روشن کرتا ہے۔ اس کے خلاف۔ رایج کا خیال یہ ہے کہ چونکہ حسی تعلق ہے۔

شے متعلقہ اور عنصر متعلقہ زمانی متواتر ہوتے ہیں۔ اس واسطے ذہنی حالت بھی متواتر ہوتی ہے اور اس لیے ادراک اسی معروض کو ظاہر کرتا ہے جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ حتیٰ کہ حسی تعلق نہ رہنے کے بعد بھی ذہنی حالت جو اس معروض کا ادراک ظاہر کرتی ہے اور جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ جانی جاتی ہے۔

اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ جو شے کسی شے سے ہمیشہ پیدا ہوتی ہے۔ وہ بلا لحاظ کسی علتی تعلق کے غیر مشروط طریق پر ضرور ہی پیدا ہوتی ہے۔ تب تو کہنا پڑے گا۔ کہ جب پتے اور پھول درخت سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر مشروط طور پر نمودار ہوتے ہیں اور یہ بات مہمل ہے۔ مزید براں ہستیوں کے سلسلے میں جب ایک ہستی دوسری کے عقب میں نمودار ہوتی ہے۔ تو وہ لازمی طور پر بلا سبب ہوگی۔ تب ایک طرف دیکھو۔ تو چونکہ پہلی ہستیوں میں سے کسی کو بھی کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ اس لیے وہ کوئی علتی تاثیر نہیں رکھتی اور اس لیے وہ خالی از وجود ہے اور دوسری طرف دیکھیں تو چونکہ ہر ایک مابعد کی ہستی بلا کسی سبب کے نمودار ہوتی ہے تو وہ اس سے بعد کے لمحے میں بھی پیدا ہو سکتی ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب سلسلے کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ضرور فنا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ فنا غیر مشروط ہے اور بنیر کسی علت کے وقوع میں آتی ہے۔ نفی صرف اس حالت میں غیر مشروط ہو سکتی ہے۔ جب وہ ایسی حالت کو ظاہر کرے۔ جو کبھی پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن وہ ہمیشہ ہی کسی اور پر ایک حالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ ٹھلا کاٹے کے معنی گھوڑے کا نہ ہونا ہیں۔ لیکن جو لفیاں پیدا ہوتی ہیں وہ ضرور ہی ان اسباب پر انحصار رکھتی ہیں۔ جو انھیں دیگر ثبت ہستیوں کی مانند پیدا کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ چھڑی کی چوٹ سے مراچی کا ٹوٹ جانا۔ اگر یہ دلیل دی جائے کہ چھڑی کی ضرب کسی اتلاف کا موجب ہونے کی بجائے صرف مراچی کے اجزائی صورت میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز کرتا ہے۔ تب بھی ایسی کمی امثلہ (مثلاً شعلے کا بجھایا جانا) موجود ہیں جن میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز نہیں دیکھا جاتا۔ اور اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ نفی تو نیستی محض ہے اور آسانی کنول کی

مانند موہوم ہستیوں کی طرح کسی علت پر انحصار نہیں رکھتی تو یہ توجیہ بے معنی ہوگی۔ کیونکہ مثبت ہستیوں کی مانند نفی و اطلاق بھی زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور اس لیے موہوم ہستیوں کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ اگر نفیوں کو موہوم ہستیوں کی مانند سمجھا جائے۔ تو وہ بھی ان کی مانند بے آغاز ہوں گی۔ اور اگر ایسا ہو۔ تب کوئی مثبت ہستی وجود نہ رکھے گی۔ کیونکہ تمام مثبت ہستیاں بھی بے ابتدائیات ہوں گی۔ اور اگر نفی ایک شے موہوم ہو۔ تب تک نفی ہونے کے وقت مثبت ہستیوں کا امکان ہوگا کیونکہ موہوم ہونے کے باعث نفی کسی شے کی شرط نہ ہو سکے گی اور اس کے معنی تمام اشیا کی بیداری ہونے سے یہ بات بدھ کے پیروؤں کی مانند عارضیت کے فانیسم کے لیے ناقابل تسلیم ہوگی اور اگر نفیوں کے یہ معنی ہوں۔ کہ ان میں بعض صفات مخصوصہ یا نفی نہیں جاتیں۔ تب وہ ان اشیا کی مانند ہوں گی۔ جو بے نظیر خواص رکھتی ہوئی بعض خواص سے عاری بھی ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ خواص سے بالکل خالی ہوں۔ تب ایسے قضیے میں ان کے لیے کوئی جگہ نہ ہوگی۔ جو کہ ان کے متعلق خبر دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ نفی کی یہی صفت مخصوصہ ہو کر تھی ہے۔ تب اس بیان کی تردید ہو جائے گی۔ کہ نفی کوئی صفت مخصوصہ ہی نہیں رکھتی۔ اگر یہ نفیات پہلے موجود نہ ہوں۔ تب ان کا وجود میں آنا ضروری کسی علتی عمل پر انحصار رکھے گا۔ اور اگر وہ پہلے ہی موجود ہوں۔ تب مثبت حقائق کا کوئی وجود نہ ہوگا۔

۲۷۲

اگر یہ کہا جائے۔ کہ بطور فنا کے لمحہ معلول لمحہ علت کے ساتھ ہم وقت ہوتا ہے۔ تب تو حقیقت مثبت اور اس کی فنا ایک ہی وقت میں واقع ہونگے اور اگر ایسا ہو۔ تب یہ کہنے کے لیے کوئی دلیل نہ ہوگی۔ کہ فنا حقیقت مثبت سے پہلے وجود نہیں رکھتی اور اگر یہ مانا جائے کہ مثبت ہستی کے لمحہ پیدائش کے بعد کے لمحے میں فنا واقع ہوتا ہے۔ تب فنا غیر مشروط ہوگی۔ اور اگر مثبت ہستی اور اس کے فنا کا سلسلہ خود مثبت ہستی سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی پیدائش سے۔ تب تو مثبت ہستی علت فنا ثابت ہوگی۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ

فنا صرف موقع و محل سے مشروط ہوتا ہے۔ کیونکہ دیگر لوازمات پر اس کے انحصار سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی۔ کہ کسی لمحے کی پیدائش ہی اس کی فنا ہے۔ کیونکہ ایسا کہنا متضاد بالذات ہو گا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ اختلاف کے معنی فنا نہیں ہیں اور اس واسطے مختلف انخواص لمحے کا ظہور لمحہ سابق کی فنا ثابت نہیں کرتا۔ پس ایک لمحے کا انہدام ایک جداگانہ واقعہ ہونے کے سبب لمحہ پیدائش کے اندر ہی شامل و موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری ہے کہ ایک مختلف انخواص ہستی کو سابقہ ہستی کی فنا تصور کیا جائے۔ ورنہ اس قسم کی مختلف انخواص ہستی کے ظہور کا کوئی سبب قرار دینا ناممکن ہو گا۔ اور اگر فنا ہی کسی ہستی کا اندرونی جوہر ہو۔ تب وہ جوہر ہستی کا فنا نہ کے ظہور کے وقت بھی ظہور پذیر ہو کر اس نفی قرار دے سکتا ہے اور اس کا نفی کل اشیاء کی ہمہ گیر نیستی ہو جائے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہستی جو اپنے فنا کی موجب ہو کر تہی ہے تب یہ کہنا ہی معنی ہو جائے گا کہ فنا غیر مشروط ہوتا ہے اور اگر یہ خود بخود ہی مشروط ہو۔ تب یہ فرض کرنا بے معنی ہو گا۔ کہ یہ کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس بات کو جاننے کا کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ کوئی ہستی لوازمات کی مدد سے خود بخود تباہ ہو جاتی ہے۔ تب مسئلہ عارضیت مترد ہو جائے گا۔ یہ بات پیشتر واضح ہو چکی ہے کہ شناخت کا ظہور ہی دعویٰ عارضیت کی صاف طور پر تردید کرتا ہے اور جب عارضیت کا حامی کہتا ہے کہ تمام اشیاء عارضی ہوتی ہیں۔ تو اس بات کی توجیہ کیونکر کرے گا کہ لمحہ معلول کا سبب لمٹتے ہوئے ہوتا ہے۔ اگر تعلیل کے معنی تو اتر غیر منفصل ہیں۔ تب ایک لمحہ کی کائنات کی علت لمحہ ماقبل کی کائنات ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ کیا تو اتر کا غیر منفصل ہونا لمحہ معلول کی پیدائش کے لیے بذات خود کافی ہے یا مکان و زمان کے زواید کا محتاج ہے۔ اگر اس قسم کے زواید غیر ضروری ہوں۔ تب تو مکانی ہم بودیت یا زمانی لزومیت (دھرم) اور آگ کی مانند کسی استنتاج کا ذریعہ نہ ہو سکیں گے اور اگر اس قسم کے زواید ضروری ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جو شے کسی مکانی اکائی میں پیدا ہوئی ہے تو اس کا

ایک سبب وہ مکانی اکائی اور زمانی اکائی بھی ہے۔ اس نظریے کی رو سے معلول علت کے مکان و زمان میں موجود ہوگا اور اس طرح علتی مکان و علتی زمان و دلچات میں ہم وسعت ہوں گے۔ اور اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب تو قابل عارضیت یہ بھی ماننے کے قابل ہوگا۔ کہ علت و دلچات میں موجود ہوتی ہے۔ جو قابل عارضیت مستقل زمان و مکان کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی مان نہیں سکتا کہ سلسلہ علت و معلول کو ان سے مشروط ہونا چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ لمحہ علت اسی مکان یا زمان میں اثر پیدا کرنے لگتا ہے۔ جس میں وہ خود موجود ہے۔ تب علت و معلول کے درمیان کوئی اتحاد و تسلسل نہ ہوگا اور گمان یہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے لیے لمحات کے مختلف زمرے رکھتے ہیں۔ ان کا وہ دوسرے کے اوپر رکھا جانا تو ممکن ہے۔ مگر اتحاد و تسلسل ممکن نہیں۔ اگر اتحاد و تسلسل کو نہ مانا جائے۔ تب یہ توقع کہ جب جوئے کو رنگا جاتا ہے۔ تب روئی بھی رنگین ہوتی ہے اور اخلاقی دنیا میں جہاں واسنا (اصلی رجحان) ہوتی ہے وہاں اس کا پھل بھی ہوتا ہے باقی نہ رہے گی۔ لمحہ علت اور لمحہ معلول کی ہم بودیت اس وحدت پر دال نہیں۔ جو علت و معلول کے قدرتی رشتے میں متوقع ہوتی ہے اور اس لیے یہ کہنا مشکل ہوگا۔ کہ فلاں معلول کی فلاں علت ہے۔ کیونکہ مسئلہ عارضیت علت و معلول کے درمیان رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔

اب عارضیت کے تصور کی تحلیل کر کے دیکھو۔ اس کے حسب ذیل معنی ہو سکتے ہیں۔
 (۱) ایک ہستی ایک لمحے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (کشن سمبندھتو) (۲) زمانے کی عارضی اکائی کے ساتھ تعلق (کشن کال سمبندھتو) (۳) صرف ایک لمحے کے لیے ہستی (کشن باتر درتو)۔ (۴) دو لمحات کے درمیان عدم تعلق (کشن دو سے سمبندھ شونیتو) (۵) لمحہ زمانی کے ساتھ عینیت (کشن کالتو) (۶) لمحی صفت کامی ہو کر (کشن بادھتو)۔ ان میں سے صورت اول تو ناقابل تسلیم ہے کیونکہ وہ لوگ بھی جو مستقل ہستیتوں کے متفقہ ہیں۔ اس بات کو مانتے ہیں کہ چونکہ اسی ہستیاں زمانے میں مستقل ہیں۔ لہذا ایک لمحے کے ساتھ لازم رکھتی ہیں۔ دوسری صورت اس لیے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اہل بدھ کشن (لمحہ) کے سوا زمانے کی

کسی اور ہستی کے قابل ہی نہیں ہیں۔ اس افراد کی بنا پر ایک ہستی بطور زمانہ فی الواقع تسلیم کرنی پڑے گی۔ جو ممکن (ممکن) سے پرے ہے اور یہ بات عارضیت کی تردید کرتی ہے تیسری صورت تجربہ شناخت کے عین خلاف ہے جو یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ ہم جیسے جھوٹے ہیں اسے ہی دیکھتے ہیں۔ جو تھا نظر یہی اسی دلیل کی رو سے تجربے کے منافی ہے اور اگر کوئی مفروضہ ہستی جو خود ایک ممکن (ممکن) نہیں ہے۔ دو لمحات زمانی کے ساتھ تلازم نہیں رکھتی اس لیے یہ صرف ایک موهوم ہستی ہوگی اور تعجب کی بات ہے۔ کہ مقلدین بدھ اکثر اوقات تمام وجود اشیا کو اشیائے موهومہ کے مشابہ قرار دینے کے عادی ہیں۔ پانچویں صورت بھی ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اگر اشیائے ذات خود لمحات کے عین مطابق ہوتیں تب ہم کسی طرح سے بھی تو ان زمانی کے تصور کی توجیہ نہ کر سکتے۔ اور پھر اکل تجربہ ہی جو اس تو اثر پر مبنی ہے۔ رد ہو جاتا۔ اگر اشیاء زمانے میں پیداری نہ رکھتیں اور اپنا نام و نشان باقی چھوڑے بغیر فنا ہو جاتیں۔ تب اس دنیا کے تجربہ عام کی جس میں فائدہ اٹھانے کی غرض سے کام کئے جاتے ہیں۔ توجیہ ہی نہ ہو سکتی۔ جو شخص بھی کوئی کام کرتا۔ اس کا صلہ حاصل کرنے کے لیے لمبے کا بھی انتظار نہ کر سکتا۔ راجا کے نظریے کے مطابق آتما کی پیداری کی توجیہ خود اگاہی کرتی ہے اور یہ قیاس مفروضی کہ یہ خود اگاہی ان متواتر لمحات زمانی کی تابندگی کرتی ہے جو آلیہ و گیان کے سطحوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ایسا قیاس ہے کہ جو کوئی تصدیق نہیں رکھتا اور یہ قیاس اس اصول مصدقہ سے رد ہوتا ہے کہ ایک فرد کے تجربے کو دوسرا فرد یا وہ نہیں کر سکتا اور کوئی طریقہ ہی نہیں جس کے مطابق آلیہ و گیان کے سطحوں کو تصوراتِ ارادی کے ساتھ مربوط کیا جاسکے۔

اگر عارضیت اشیا کے یہ معنی ہوں کہ وہ لمحات کے ذریعے متغیر یا مشروط ہوتی ہیں۔ تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ خود عارضی نہ ہوں۔ تو وہ کیونکر لمحات سے مشروط ہو سکیں گی؟ اگر لمحات سے مشروط ہونے کے یہ معنی ہوں کہ ترتیبات علتی معلول کا صرف لمحو متقدم ظاہر کرتی ہیں۔ تب مخالف یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ اس قسم کی عارضیت کی تردید مشکل ہوگی۔ مخالف کی طرف

مزید برآں یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ اجتماع اسباب
اجتماع حقایق کے ساتھ ایک ہے یا مختلف۔ کیونکہ ان دونوں حالتوں میں چونکہ
یہ ہستی نظریہ رمانچ کے مطابق مستقل ہوگی۔ یہ ایک لمحہ کو مشروط نہ کرے گی۔ اس
کا جواب یہ ہے کہ اجتماع کے معنی نہ تو تعلق ہیں اور نہ اشیائے متعلقہ۔ کیونکہ
اجتماع کا لفظ ہر ایک شے پر خاص طور پر عاید نہیں ہو سکتا ہو سکتا ہے۔ ماننا چاہیے
کہ وہ حقایق علتی جو کسی شرط سے مجتمع ہوتی ہیں۔ اجتماع ظاہر کرتی ہیں۔ اگر ان
حقایق کو معین لمحہ خیال کیا جائے۔ تب ان کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور اگر
یہ کہا جائے۔ کہ جمع کرنے والی شرط شرط لمحہ ہے۔ تب اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ جو
پیدائش ہوگی۔ وہ بالضرور جمع کرنے والی شرائط اور جمع ہونے والی اشیائے خاص
کے مشترک عمل کا نتیجہ ہوگی۔ ان میں جمع کرنے والی شرط تو عارضی ہے نہیں اور
چونکہ مترتب ہونے والے حقایق بھی جب تک جمع نہ ہو جائیں۔ برقرار رہیں گی۔
وہ بھی عارضی نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شرط لمحہ وہ آخری
اور زاید عمل یا ذریعہ ہے جو اپنے ساتھ سابقہ حقایق یا اعمال کو مربوط کرتا ہے
اور اس طرح پرانے معلول کے غیر منفصل لمحہ سابقہ کی شرط کے طور پر عمل کرتا ہے۔
پس اس کے اندر کوئی عارضیت نہیں پائی جاتی۔ زمانہ چونکہ اپنی ذات میں
غیر محدود ہے۔ لمحات کے اندر بانٹا نہیں جاسکتا۔ لمحات مفروضہ کو کسی عمل یا
موجودہ شے کے ساتھ صرف اس لیے منسوب کیا جاسکتا ہے کہ عملی مقاصد کے لیے
خاص خاص حالات و شرائط کی تخصیص کی جائے۔ مگر جو ہستی موجود ہے وہ
زمانے کے اندر ہستی رکھتی ہے۔ اور اس لیے ماقبل یا مابعد کے لمحہ کی حدود
سے تجاوز ہوتی ہے۔ پس اگرچہ زمانے کی ایک خاص اکائی کو عارضی خیال
کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جو شے موجود ہے۔ وہ اپنی ہستی کی فطرت میں عارضی نہیں
ہوتی۔ چونکہ اہل بدھ زمانے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لیے وہ اس عارضی
زمانے کے متعلق کچھ کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ جس میں چیزوں کا ہونا فرض
کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کی یہ رائے کوئی جواز رکھتی ہے۔ کیونکہ ہرگز انہیں نہ خود
بدل رہی ہے کیونکہ اس کے معنی فی الواقع یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ ایک مستقل ہستی

ہے۔ جو تغیر پذیر ہے۔
 مقدمین بدھ کا یہ کہنا کہ جس طرح شعلہ بجھ کر اپنی ہستی کا کوئی نشان نہیں
 چھوڑتا۔ چیزیں بھی بالکل فنا ہو جاتی ہیں اور اپنے اندر کوئی پایدار عناصر نہیں
 رکھتیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ دوسری کسی مختلف مسئلہ مثلاً صراحی۔ پکڑا وغیرہ میں ہم
 دیکھتے ہیں۔ ان کی فاضل تغیر حالت ہوتی ہے نہ کہ انہدام کلی۔ اور اس مثال سے
 یہ فرض کرنا ایک محمول بات ہے کہ شعلہ کے عناصر جو مٹ جاتے ہیں۔ بالکل نابود
 نہیں ہو جاتے بلکہ غیر مرئی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ شعلے کے بجھ جانے پر بھی
 بنی کا سرا گرم محسوس ہوتا ہے اور اسے یقینی طور پر حرارت شعلہ کا بقیہ خیال
 کیا جاسکتا ہے۔ اگر کسی شے کے انہدام کا آخری مرحلہ فنا سے کلی ہوتا تب اس
 کا مرحلہ ماقبل بھی کوئی تاثیر نہ رکھنے سے نابود ہوتا۔ دس علی ہذا۔ اس استدلال
 کے معنی کلی نیستی ہوتے۔

مسئلہ علیت کے خلاف چار واک اعتراضات کی تردید

مسئلہ تعلیل قدرتی طور پر علت و معلول کے درمیان رشتہ زمانی کا سوال
 پیدا کرتا ہے۔ کہ آیا معلول علت سے پہلے ہوتا ہے یا علت معلول سے پہلے یا کیا
 وہ ہم وقت ہوتے ہیں۔ اگر معلول کو علت سے پہلے مانا جائے۔ تب یہ اپنی ہستی
 کے لیے علی تعلیل پر انحصار نہ رکھتا ہوا امکان کی مانند ایک ابد آموخو دہستی
 ہوگا۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو۔ تب کسی ذریعے سے بھی وجود میں لایا نہیں جاسکتا
 کیونکہ ایک غیر موجود شے پیدا نہیں کی جاسکتی۔ اگر معلول علت سے پہلے پیدا
 ہو جاتا۔ تب تو اس کی نام نہاد علت اس کی علت نہ ہو سکتی۔ اور اگر علت
 معلول سے پہلے وقت ہو کر رہے ہیں۔ تب اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ

کون معلول ہے اور کون علت۔ اور اگر علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا معلول پہلے ہی موجود یا اس کے علاوہ تھا۔ اگر یہ پہلے موجود تھا۔ تب اسے عمل تعلیل کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اور جو شے بعد میں واقع ہونے والی ہے۔ تو اسے مقدم الوجود لمحے کے ساتھ ہم بود نہیں کہہ سکتے۔ اگر معلول علت کے ساتھ ہم بود نہ تھا۔ تب وہ کونسا رابطہ ہو گا۔ جو یہ فیصلہ کر سکے۔ کہ کیوں ایک علت خاص ۲۷۷ ایک معلول خاص کو پیدا کرتی ہے اور کسی اور معلول کو نہیں؟ چونکہ پیدائش اور پیدائشہ ایک ہی شے کے نام نہیں ہو سکتے۔ اس لیے عمل پیدائش پیدائشہ سے ضرور مختلف ہو گا اور مختلف ہونے کے باعث لازمی طور پر اس امر کی ضرورت ہوگی۔ کہ پیدائش کی ایک اور پیدائش ہو اور پھر اس پیدائش کی اور پیدائش ہو۔ اس طرح غیر محدود اسند لال رجعتی لازم آئے گا۔

ان اعتراضات کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ہستی اور نیستی کا تضاد صرف زمانی و مکانی اکائی کے تعلق میں معنی رکھ سکتا ہے۔ اس لیے مقدم میں معلول کی نیستی اس کی مابعد کی ہستی کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتی۔ اور اس امر کا براہ راست تجربہ کیا جاسکتا ہے کہ مقدم کی علت اور لمحہ موحصر کے معلول کے درمیان تعلق موجود ہوتا ہے۔ یہ تعلق بے شک تعلق اتصال نہیں ہوتا بلکہ باہمی اور بطور مقدم و موخر تعلق انحصار ہوتا ہے۔ جیسا کہ تجربہ دکھاتا ہے۔ اور یہ منطقیانہ اعتراض کہ چونکہ پیدائش ایک جداگانہ شے ہے۔ اپنے لیے اور پیدائش چاہتی ہے وہیں علی ہذا۔ نظریہ راناج پر عاید نہیں ہوتا کیونکہ اس میں معلول کو علت کی ایب بدلی ہوئی حالت یا کیفیت خیال کیا جاتا ہے۔ معلول علت پر ان معنوں میں انحصار رکھتا ہے۔ کہ یہ بطور ایک حالت کے اس کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ بے شک یہاں عینیت کے معنی وحدت کے نہیں ہیں بلکہ عینیت در اختلاف ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اختلاف میں کوئی رابطہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے تجربہ علت و معلول سے مسترد ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری مثالوں میں بھی مثلاً جب مقرر خود سے مختلف اور جدا سامعین کو کسی امر کا یقین دلانا چاہتا ہے اور یہ اعتراض کہ کوئی سبب صرف کسی عمل کے کرنے (کچھ کیا)

سے ہی سبب کہلا سکتا ہے اور اس عمل کی تعلیل بھی کسی اور عمل کی تکمیل کا تقاضا کرتی ہے اور اس طرح غیر محدود رجعت لازم آتی ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ کسی معلول کے پیدا کرنے کے اعمال کی تعداد (جیسی کہ تجربے میں آئے) غیر محدود رجعت کی موجب نہیں ہو ا کرتی۔ کیونکہ صرف وہی اعمال واقع شدہ تصور کیے جاسکتے ہیں جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں اور خود بخود پیدائش میں سلسلہ اعمال کو علت فرض کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں غیر تبدیل متقدم موجود ہوتا ہے اور یہ اعتراض کہ ایک علت اس لیے علت ہے کیونکہ یہ معلول کو پیدا کرتی ہے اس کے اندر معلول کا متقدم وجود موجود ہوتا ہے اور اس لیے عمل تعلیل بے سود ہے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ تعلیل سے مراد اس عمل کا وقوع میں آنا ہے جو معلول کی پیدائش کے موافق ہے۔ اس سے معلول کا متقدم وجود لازم نہیں آتا۔ کیونکہ معلول پیدا کرنے والا عمل معلول کی طرف بطور موجود واقعے کے اشارہ نہیں کرتا بلکہ وہ شاید تجربے کے ذہن میں پیشتر دیکھا جاتا ہے اور یہ اعتراض کہ اگر معلول علت کی فطرت ہے۔ تب تو وہ پہلے ہی موجود ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو پھر وہ کسی وقت بھی وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غلط ہے اس مفروضے کی بنا پر کہ ان کے تعلق میں ناقابل تغیر یکسانی پائی جاتی ہے۔ معلول کی ہستی لحاظ تعداد و خواص علت کی ہستی سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر متقدم (علت) اور موخر (معلول) یا ہمیں تعین کے رشتے میں مربوط ہوتے ہیں اور یہ اعتراض کہ ایک علتی اجتماع کے اندر مختلف ہستیاں معلول کو پیدا نہیں کر سکتیں۔ اس لیے نادرست ہے کہ انفرادی ہستیوں کی تاثیر کا اندازہ ان کی مشترکہ پیدائش سے لگایا جاتا ہے اور یہ مزید اعتراض کہ چونکہ علت معلول کو پیدا کرنے میں خود نابود ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بحالت نابودگی معلول کو پیدا نہیں کر سکتی۔ خود نہیں ہے کیونکہ معلول کی پیدائش صرف لمحہ متقدم میں ہی علت کی ہستی کا تقاضا کرتی ہے۔

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ غیر متبادل تقدم کا تصور جو تعلیل کا تعین کرتا ہے بذات خود غیر متعین ہے۔ کیونکہ زمانہ بطور امتداد کے کوئی صفت نہیں رکھتا۔

اس لیے تقدم و تاخر کے تعین کے لیے اور بیرونی شرائط درکار ہوں گی۔ اور اس لیے تعلیل کو ایک بیرونی حالت و شرط تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر یہ بات ہو۔ تب تقدم و تاخر جنہیں اس نظریے کی رو سے شرائط علتی سے میداشتہ فرض کیا جاتا ہے۔ تعلیل کا تعین کرنے والے خیال نہیں کئے جاسکتے۔ اور پھر اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ شرائط امتداد زمانہ کو تو ان میں توڑ پھوڑ دیتی ہیں۔ تب چونکہ زمانے کو جدا اور مجز و خیال نہیں کیا جاتا۔ اس لیے وہ مفروضہ شرائط کل زمانے سے تعلق رکھیں گی اور اس حالت میں کوئی تو اتار نہ ہوگا۔ مزید براں اگر شرائط بعض اجزاء سے تعلق رکھتی ہیں۔ تب پہلے مجرد و غیر مسلسل زمانے کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر مذکورہ الصدد دلیل کی رو سے زمانے کو بطور تو اتار تسلیم نہ کیا جائے۔ تب اگر اشیا زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تو وہ ابدی ہوں گی۔ اگر ایسا نہیں تب وہ موموم ہوں گی جو کہ باطل ہے۔ پھر معترض کہتا ہے کہ چونکہ تمام کلیات ابدی ہستی رکھتے ہیں۔ تب ان کے درمیان یا ان کے اور افراد کے مابین تقدم و تاخر کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ جب کرتکا کے نمکشر (جمع کے) کی نموداری سے روہنی کے نمکشر کے طلوع کو منتج کیا جاتا ہے۔ تب ان کے درمیان تقدم و تاخر خواہیں کرتے۔ اس کا جواب تجربے میں یوں ملتا ہے۔ کہ ایسی مشروط ہستی دوسری مشروط ہستی سے وہاں پیدا ہوا کرتی ہے۔ جہاں کل اور فرد دونوں ہی ایک مرکب کل یعنی ایک مشروط ہستی کے اندر محو ہو جاتے ہیں۔ مشخص معلولات سے علل مشخصہ کا علم ان کے درمیان غیر متبدل تقدم کے ذریعے ہوا کرتا ہے اور یہ معمول مخصوص کے ساتھ علت مخصوص کو مربوط کرنے والے ربط کی یکسانیت سے انکار کے خیال کو رد کرتا ہے اور یہی دلیل کثرت اسباب کے خیال کو بھی مسترد کرتی ہے۔ جہاں کہیں ہیں علل مختلفہ سے ایک ہی معلول پیدا ہوتا معلوم ہوتا ہے اس کا سبب سو مشاہدہ یا عدم مشاہدہ ہوا کرتا ہے۔ ماہرین کا عمیق تر مشاہدہ بتاتا ہے کہ اگرچہ بعض معلولات یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ مگر وہ اپنی انفرادی

فطرت میں خصوصیت رکھتے ہیں۔ اسی خصوصیت کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کو اس کی علتِ شخصہ کے ساتھ ضروب کیا جاسکتا ہے۔ براگھا (ہستی سے پیشتر نیستی) کو بذاتِ خود معلول کامعین خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس قسم کی نفیات لا ابتدا ہونے کے سبب سے معلول کے وجود میں آنے کے موقع کی توجہ نہیں کر سکتیں۔ علاوہ ازیں ایسی نئی کسی نہ کسی شکل میں اپنے اندر وہ معلول رکھتی ہے۔ جسے وہ بطور اپنے اجزاء کے نمودار کرے گی۔ ورنہ اس کا معلول سے پیشتر نفی کے طور پر اس کا ذکر ہی ناممکن ہوگا۔ اگر کوئی معلول موجود بلا علت ہو۔ تب وہ ابھی ہوگا اور اگر یہ بلا سبب غیر موجود ہو۔ تب یہ موهوم ہوگا۔ اگر معلول دفعۂ گرمی اور جوش سے وجود میں آتا ہے۔ تب اس کا بلا واسطہ اور ناقابلِ تغیر مقدم پر انحصار ناقابلِ توجہ ہوگا۔ پس مسئلہ علت چاروں کوں کے کسی اعتراض سے بھی مسترد نہیں ہوتا۔

۲۸۰

(س) وینکٹ ناتھ کی نظر میں حواس کی

اصلیت

اہلِ نیائے کا خیال ہے کہ آنکھ اپنی علتِ مادی کے لحاظ سے اٹھ عناصر سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ دوسرے حسی مبادیات کو محسوس نہیں کر سکتی یہ چراغ کی مانند کئی رنگوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔ اسی قسم کی دلیل جاری رکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ حاسّہ لمس ہوا سے حاسّہ ذائقہ پانی سے۔ حاسّہ شامہ مٹی سے اور حاسّہ سامعہ غصہ مکانی (آکاش) سے بنے ہیں۔ وینکٹ ناتھ باہر اور عرض اس بات پر ہے کہ حواس کو خاص اور نہایت اہم آلاتِ علمی تصور کیا جاتا ہے اس بنا پر کہ عملِ ادراک میں معروض۔ موضوع۔ روشنی۔ حاسّہ حسی اتصال۔ عدم مزاحمت اور کئی اور لوازمات اس طرح پر شامل ہوتے ہیں۔ کہ

کسی ایک حس کو اہم ترین آلاء علم خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر تو اے حسی کو اعضاء حسی سے بالکل مختلف بھی خیال کیا جائے۔ تو بھی انھیں انانیت (آہنکار) کے طرق مخصوصہ خیال کیا جاسکتا ہے اور یہ بات منقولات سے ثابت ہوتی ہے۔ صرف اس بنا پر کہ قوت باصرہ رنگوں کو دیکھ سکتی ہے۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ یہ قوت حس بھی اسی عنصر سے بنی ہے جس سے کہ رنگ بنا ہے۔ کیونکہ قوت حس باصرہ بذات خود احساس لون کے لیے ذمہ دار نہیں ہے۔ اس لیے رنگ کے احساس میں دیگر لوازمات پر حائلہ نظر کی اس فوقیت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس کے ذریعے رنگ کے عنصر کے ساتھ اس کے تعلق کو دکھلایا جاسکے۔

دینکٹ زور دیتا ہے کہ جو دلائل ہیں جو اس خمسہ کو تسلیم کرنے پر مایل کرتی ہیں۔ وہی تو اے فعلیہ اور سنی (ذہنی) کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں۔ جو اس علیہ کا فعل ایک خاص قسم کا مانا جاتا ہے جس کے ذریعے کوئی حس خاص طریق پر اور خاص حالات میں کام کرتی ہے۔ اور یہی بات آلات فعلیہ پر بھی صادق آتی ہے۔ ان کا بھی جسم لطیف کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا کہ جو اس علیہ کا۔ اور یاد و پرکاش کا یہ خیال کہ جو اس فعلیہ جسم کے ساتھ نمودار ہو کر اس کے مٹنے پر مٹ جایا کرتے ہیں۔ باطل ہے۔ من ارتقاء پر کرتی کا ایک جزو ہونے کے باعث ساری کل خیال نہیں کیا جاسکتا۔ یہ عام دلیل کہ جو شے ابدی ہے اور کسی اور شے کا مادی جزو نہیں ہے۔ وہ مادی کل ہے۔ ناقص ہے۔ کیونکہ شاستر اس کی صاف طور پر تردید کرتے ہیں اور رامانج کے نظریے کے مطابق ذرات اشیاء کے انتہائی اجزائے ترکیبی نہیں ہیں۔ اور پھر یہ دلیل کہ جو شے صفات مخصوصہ نہیں رکھتی (مثلاً زمانہ) وہ مادی کل ہوتی ہے، ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ رامانج کے خیال کے مطابق کوئی بھی ایسی شے موجود نہیں ہے۔ جو صفات مخصوصہ نہ رکھتی ہو۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ

۲۸۱

من بعید کی چیزوں کو یاد کر سکتا ہے اس لیے ساری کل ہے۔ ناقص ہے کیونکہ اس یادداشت کا سبب ذہن کا وہ رابطہ ہے۔ جو وہ تحت الشعوری نقوش اس کی ساتھ رکھتا ہے۔

جو اس کو لطیف یا ذراتی خیال کیا جاسکتا ہے لیکن وہ اپنے فعل یا دوسری اشیاء کے ساتھ تعلق کے باعث اس طرح کام کرتے ہیں کہ گویا وہ پھیلے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف انجم اجسام میں وہی کے وہی جو اس ایسے اعمال کے ذریعے اصغر و اکبر رقبوں میں پھیل جاتے ہیں جن کے بغیر وہ ان اجسام کے حجم کے مطابق اصغریا اکبر تصور ہوتے۔ جن میں وہ عمل پذیر ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ ساری کل ہونے سے سارے جسم کے اندر موجود ہوتا۔ تب آن واحد میں سارے جو اس کے اندر وقوف نمودار ہو سکتا۔ وینکٹ کے خیال میں جو اس دل میں قیام رکھتے ہیں۔ جہاں سے وہ اعصاب متعلقہ کے ذریعے خاص خاص اعضائے حسی کی طرف متحرک ہوا کرتے ہیں۔

حس اپنے فعل (در فنی) کے ذریعے کام کرتی ہے جو تقریباً رفتار روشنی کے ساتھ اپنے معروض پر حاوی ہو جاتی ہے۔ اس طرح حسی فعل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتا ہوا بتدریج عمل کرتا ہے۔ جو اپنی تیز رفتاری کے باعث نزدیک و دور کے تعلق میں کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اور آگ ایک وقت معلوم ہوتا ہے۔ اور آگ سمعی پر بھی یہی بات صادق آتی ہے چونکہ رانج کی رائے کے مطابق جو اس غیر مادی ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے افعال کو بھی غیر مادی خیال کیا جاتا ہے۔

(ص) وینکٹ ناتھ کے خیال میں آشکاش کی عینیت

وینکٹ ناتھ تفصیل کے ساتھ اس مفروضے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ

۱۔ سروا رتھ سدھی صفحہ ۹۸۔

۲۔ سانگیہ کی رو سے جس میں جو اس کو مادی تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں برقی کو ربط کی بجائے

آکاش آنکھ سے دیکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عام تجربے میں نیلا آسمان یا شام کے وقت لال آسمان یا آسمان میں پرندے کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ آکاش کا پتہ حرکات سے لگتا ہے۔ کیونکہ آکاش تو ان موٹی دیواروں کے اندر موجود ہوتا ہے۔ جہاں کسی حرکت کا امکان نہیں ہے۔ آکاش خلائے محض نہیں ہے۔ اس کی ہستی حیوانات کی حرکات کی عدم مزاحمت سے ظاہر ہوتی ہے۔ بعض بودھ اور چارواک کہتے ہیں کہ صرف جارحانہ ہیں۔ آکاش صرف نفی (اورن ابھاؤ) ہے۔ ہم دیوار میں کوئی پنکشاں نہیں دیکھتے ہاں جب یہ پکھٹ جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ ہم آکاش دیکھتے ہیں۔ یہ آکاش عدم مزاحمت کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے نہ مانا جائے۔ تب کہیں بھی عدم مزاحمت نہ پائی جائے گی۔ اس قسم کی تمام مسئلہ کی توجیہ صرف آکاش کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ یہ عدم مزاحمت یعنی محض خلائی سراب کی مانند ایک مثبت ہستی کا دھوکا پیدا کرتی ہے اس بات کو ان مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے۔ جن میں درد اور روشنی کی عدم موجودیت بالترتیب خوشی یا نیکولوں تاریکی معلوم ہو ا کرتی ہے۔ ہم بھی خوب جانتے ہیں کہ بعض اوقات بعض الفاظ کا استعمال ہی ایک ایسا خیال پیدا کر دیتا ہے جس کے پس پشت کوئی حقیقت موجود نہیں ہوتی مثلاً ہم جب ”خروگوش“ کے تیز سینگ ”کاڈ کر لیا کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ تمام اقسام ہستی کے جواز کے لیے تجربے کی طرف توجہ دلانا درکار ہوتا ہے اور ہم سب آکاش کا مثبت تجربہ رکھتے ہیں۔ جسے ہم ہستی کہتے ہیں وہ بھی ایک مثبت ہستی ہے۔ خود منفی تصور کو بھی معقول طور پر ایک مثبت تصور خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ استدلال

قبیہ ماشیہ صغہ گزشتہ :- معروض کی صورت میں بدل جانا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نظریہ لوگ جیسا کہ بخشو بیان کرتا ہے یہ ہے کہ چت جو اس مٹی راہ سے گزر کر مودھ کے ساتھ تعلق میں آتا ہے اور جو اس کے تعلق میں ان کی شکل میں ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ تبدیل میت صرف چت سے ہی نہیں بلکہ چت کے ساتھ ساتھ جو اس سے بھی تعلق رکھتی ہے۔

غلط ہے۔ کہ ایک منفی تصور ہر ایک قسم کے اثبات سے مختلف ہو اگر تاہم کیونکہ ہر ایک خاص زمرہ ہستی اپنا تصور مخصوص رکھتا ہے اور یہ استدلال مقبول ہے کہ ایک خاص ہستی کیوں اپنا تصور خاص رکھتی ہے۔ ہر ایک نفی کی تعریف کسی مثبت ہستی کے عدم وجود کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ آکاش کا اثبات اس کے مثبت تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ مکان میں کوئی آکاش نہیں ہے غلط ہے کیونکہ جب جگہ گھیرنے والی چیز کو کاٹ کر دو ٹکڑے کیا جاتا ہے ہم آکاش کو محسوس کرتے ہیں اور اسے عدم مزاحمت کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ رکاوٹ (آورن) کا نہ ہونا آکاش کی مثبت ہستی کی ایک صفت ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجربہ آکاش میں دیکھتے ہیں کہ آکاش میں کوئی رکاوٹ نہیں پائی جاتی۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے تب یہ کہنا کہ ”یہاں کوئی شے موجود نہیں“ بے معنی ہوگا کیونکہ اگر ”یہاں“ کے معنی صرف عدم نفی ہو۔ تو یہ لفظ مہل ہوگا۔ اگر آکاش کسی جگہ گھیرنے والی شے میں موجود نہ ہوتا۔ تب ایسی شے کی عدم موجودیت سے آکاش کی تعریف غیر معقول ہوتی۔ چونکہ کوئی شے بذات خود ہست نہیں ہے۔ ہر ایک شے اوپر کی تشکیل کے مطابق اپنی نفی آپ ہی ہوتی ہے۔ یہ امر کہ آکاش کبھی سطح کی نمود باطل ظاہر کرتا ہے۔ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ آکاش ایک ہستی ہے۔ جس میں کئی صفات کو وابہانہ طریق سے فرض کر لیا جاتا ہے۔ اگر یہ محض نفی ہوتا۔ تب اس کے ساتھ صفات بالملہ کا انتساب ممکن نہ تھا۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ درد کی عدم موجودگی کو غلطی سے خوشی تصور کیا جاتا ہے۔ تب اصل بات یہ ہوتی ہے۔ کہ یہ نام نہاد نفی بھی ایک اور قسم کا اثبات ہے بلکہ اشیائے مہومہ کی مثال مثلاً خرگوش کے تیز سینک میں خرگوش میں سینک کا ہونے کا اقرار ہوتا ہے اور جب سینک کو جانا جاتا ہے۔ تب ہمارے ذہن میں یہ سوچ پیدا ہوتا ہے۔ کہ تیزی کا تصور سچا ہے یا جھوٹا۔ اس لیے تیزی کا اقرار نفی محض نہیں ہے اور کسی صفت کے

اقتساب ہو جو مد کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت کو منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جو اس شے کی فطرت میں موجود نہیں ہے۔ ان تصورات میں بطلان محض یا عدم وجود کی مانند کوئی شے نہیں ہو اگر ترقی جب کوئی شخص کہتا ہے۔ کہ یہاں کوئی شے موجود نہیں ہے۔ تب اسے وہ محل دکھانا پڑتا ہے جہاں کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کیونکہ نہ ہونا بھی ایک محل (ظرف) فرض کرتا ہے۔ موجودگی کی نفی کے محل کا نام مکان محض (آکاش) ہے۔ اگر عدم موجودیت کی نفی کے معنی نیستی مطلق ہوتے۔ تب ہم مبتلائے تھکلیک ہو جاتے۔ اگر روکاوٹ کہیں بھی موجود نہ ہوتی۔ تب بہر صورت ایسی روکاوٹ کی پیدائش یا فنا بھی ناقابل اثبات ہوتی۔ کیونکہ ایک موجود شے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ ہستی ہے۔ اس لیے ان اور دیگر دلائل کی رو سے آکاش کو جو نہ تولیدی ہے۔ اور نہ سارشی کل۔ محض عدم مزاحمت کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا پڑتا ہے۔ سمت (دک) شکل جنوب وغیرہ) کو ایک جدا گانہ ہستی نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ یہ آکاش ہی ہے۔ جو شائد اور مشہود کے تعلقات مکانی کی مختلف حالتوں کے مطابق سموات مختلفہ کی صورت میں نمودار ہو ا کرتا ہے۔

(ع) وینکٹ ناتھ کے فکر کے مطابق زمان کی نوعیت

زمانہ ابدی اور لا ابتدا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی تصور جس میں زمانے کی پیدائش مانی جائے۔ یہ ظاہر کرے گا۔ کہ اس کی پیدائش سے پہلے زمانہ موجود نہ تھا۔ اور یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اس تصور میں پیشہ اور بعد کے خیالات پائے جاتے ہیں اور اس لیے یہ کہنا درست ہے۔ کہ زمانے کی ہستی کا اقرار کئے بغیر خود زمانے کی پیدائش کو بھی خیال میں لانا ممکن نہیں۔ زمانہ جملہ اشیا کے

مدرکہ کی صفت کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اور اگر زمانے کو صرف قابل امتزاج سمجھا جائے۔ تب چونکہ یہ تمام ممکن الادراک اشیا کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تو براہ راست ادراک کے ذریعے زمانے کا نہ معلوم ہونا یہ معنی رکھے گا کہ اشیا کے مدرکہ بھی براہ راست ادراک کی بجائے صرف استنباط سے جانی گئی ہیں۔ وہ لوگ بھی جو زمانے کی جداگانہ ہستی سے منکر ہیں۔ حرکت آفتاب کے تعلق میں اشیا کے غلط تصور سے اس کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ زمانے کی ہستی خواہ یہ حقیقی خیال کی جائے یا غیر حقیقی، اشیا کے مدرکہ کی ایک حالت یا صفت متصور ہوتی ہے اور ان کے ساتھ ہی جانی جاتی ہے۔ اس زمانے کے علاوہ جسے بطور ماقبل و مابعد تجربے میں جانا جاتا ہے۔ اور کوئی الگ زمانہ موجود نہیں ہے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ کہ شناخت کے سوا ہمارے تمام دیگر تجربات حال سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اشیا کے ادراک میں وہ پہلے اور پیچھے کا تصور ہی نہیں پایا جاتا جس سے احساس زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کا کوئی براہ راست ادراک موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ آج اب اشیا کو جانا جاتا ہے۔ وہ حال میں موجود جانی جاتی ہیں یا نہیں یا کیا دوسرے معروض کے تعلق کے بغیر صرف ”حاضر اور موجود“ کا تصور ہی علم میں آتا ہے۔ اس قسم کے ”خیالات کی تردید صاف طور پر اس تجربے سے کہ میں اسے دیکھتا ہوں“ ہو جاتی ہے۔ اس تجربے میں شے کا حال میں مدرکہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس ادراک شے اور اس کی صفت ”حاضر“ دونوں کی خبر دیتا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صفت زمانی شے مدرکہ پر باہر سے واپس مانہ طور پر عاید کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ بات ثابت کرنی پڑے گی۔ کہ زمانی صفت کو کہیں بذاتِ خود جانا گیا تھا۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حسی صفات بطور ”حاضر“ کے محسوس ہوا کرتی ہیں اور اس موجودگی کے تصور کو واپس مانہ طریق سے زمانے پر عاید کر دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عارضی صفات محسوسہ کے گزرتے وقت کسی صفت کو حاضر خیال کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف بطور ماقبل و مابعد محسوس ہوا کرتی ہیں۔ کسی شے کو حاضر

کہتے وقت ہی وہ شے گزشتہ ہو چکی ہے۔ اس وقت زمانے کے نقطہ حال کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر کسی صفت محسوسہ کے متعلق زمانے کا بطور حال ذکر کیا جاسکتا ہے۔ تو خود زمانے کے بارے میں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ اگر زمانہ موجود ہی نہ ہو۔ تب اس کا عاید ہونا فرض کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ صرف تصور زمانہ کو بغیر کسی ہستی متصورہ کے عاید کیا جاتا ہے۔ تب تو یہ اہل تشکیک کی اندھا دھند نظریت ہوگی۔ رابانج کے زاویہ نگاہ کے مطابق یہ بات کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔ کہ زمانے پر بھی اسی طرح ہی ”حاضر“ کا اطلاق ہو سکتا ہے جس طرح کہ صفات محسوسہ پر۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ زمانہ صرف ایک صفت خصوصیات ہے اور ان محسوسات سے الگ زمانے کی کوئی ہستی ہی نہیں۔ کیونکہ محسوسات کی صفت ”وجودیت“ کا امکان بھی اس مفروضے پر انحصار رکھتا ہے۔ کہ زمانہ حال واقعی طور پر ہستی رکھتا ہے۔ نیز اگر حاضر حال سے انکار کیا جائے۔ تب اس کے معنی ہمہ گیر ہستی ہوں گے کیونکہ ہم ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مزید براں حال کو ماضی و مستقبل سے بالکل جدا اور بے تعلق بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ حال ماضی و مستقبل سے مرکب ہوتا ہے تب ہمارا صرف ماضی و مستقبل سے ہی تعلق ہونے کے باعث ہماری موجودہ مصائب کا امکان ہی نہ ہو گا۔ اس طرح جہاں کو ایسے اعمال کا سلسلہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ جو شروع تو ہو چکا ہے۔ مگر ابھی تک ضرور ہو کر ختم نہیں ہوا۔

اگرچہ زمانہ ایک اور ابدی ہے۔ لیکن یہ بطور کثیر و محدود نمودار ہو سکتا ہے ان تمام اشیاء کی مانند جو اگرچہ ایک ہی رہتی ہیں مگر اس پر بھی وہ کثیر اور ان حالات کے باعث مختلف خیال کی جاتی ہیں۔ جن میں سے وہ ایسی صفات شرطیہ کے باعث گزرتی ہیں۔ جن کے ساتھ وہ تعلق ہیں ان میں ہیں۔ (اپادھی سمبندھ) اگرچہ یہ نظریہ محدود زمانے کے تصور کی توجیہ لے لیے کافی خیال کیا جاسکتا ہے مگر ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ جب تک زمانے کو ایسے لمحات سے مرکب خیال نہ کیا جائے۔ جن کی بدولت وہ

بدلتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ شرائط کا تعلق تصور محدودیت کی توجیہ کر سکے گا۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق محدودیت زمانہ کی وہ شرط مقدم چاہتا ہے۔ جس کی طرف ہی انتساب شرائط ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یاد و پرکاش کی رائے ہے کہ زمانہ لا ابتدا اور لا انتہا ہے، اور ان لمحات کی بدولت خود کو لگاتار بدلا کرتا ہے۔ جن کے قدیمہ انحصارات زمانہ بطور گھنٹوں۔ دنوں اور راتوں کے ماپے جاتے ہیں اور نیز جن کے ویلے سے بدلنے والی اشیاء کے تغیرات کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق شرائط ہر ایک شخص کے نقطہ نگاہ سے اضافت رکھتی ہیں۔ جو گزرتے ہوئے زمانی اکائیوں کو جمع کر کے اپنی ضروریات کے مطابق اپنے نقطہ معیار سے دقیقوں۔ گھنٹوں اور دنوں کے تعلق اپنے تصورات بنایا کرتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف ایک صحیح اعتراض ہو سکتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو اعتراض بے اجزا زمانے کے ساتھ صفات شرطیہ کے تعلق کے برخلاف اٹھایا جاتا ہے۔ وہی اعتراض اس نظریے کے خلاف بھی اٹھ سکتا ہے۔ جس میں زمانے کو لمحات سے مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بات حقیقت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ اجزا کو صفات شرطیہ کے ساتھ تعلق میں آنے کے لیے مزید اجزا کی ضرورت ہوگی اور ایسا ہو۔ تب غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اور اگر ایسا نہیں۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا اور کار نہ ہوگی۔ اور اگر سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا کی ضرورت نہیں ہے۔ تب زمانے کو بھی بحیثیت کلی اس کی کیا حاجت ہوگی؟ یہ توجیہ کہ کسی جزو کے ساتھ صفات شرطیہ لازم کے معنی اسی طرح سی کل کے ساتھ لازم کے ہیں جس طرح کہ جوہر کے ساتھ اعراض کا تعلق ہوتا ہے۔ بے اجزا نہ ملنے پر بھی اسی طرح ہی حادثی آتی ہے۔ وینکٹ تلانا ہے کہ اگرچہ صفات شرطیہ کے باعث لمحات کو بیرونی اور اتفاقیہ طور پر منسوخ کیا جاتا ہے۔ زمانہ بذات خود ابدی ہے۔ ابدی کے معنی وہ ہیں۔ جو کبھی فنا نہ ہو۔ اس لیے فنا خدا کے ساتھ ہم بود ہے۔ یہ اپنے تغیرات کی علت مادی اور دوسری ہر ایک چیز کی علت فاعلی ہے۔ شاستروں کے اعلانات کہ خدا ساری کل ہے۔ زمانے کے

ساری کل ہونے کی صفت کے ساتھ صرف اس طرح تطابق رکھ سکتے ہیں۔ کہ زمانے کو خدا کے ساتھ ہم بود تصور کیا جائے۔

(ف) وینکٹ ناتھ کی رائے میں روح کی

نوعیت

وینکٹ ناتھ سب سے پہلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ روح جسم سے الگ ہستی رکھتی ہے اور اس مخصوص میں وہ چاروں کوں کی ان مشہور دلائل کی تردید کرتا ہے جو روح کو اس جسم سے علیحدہ تسلیم نہیں کرتیں جس کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جاتا ہو۔ اس کی دلائل کا زور زیادہ تر اس شہادت تجربی پر مبنی ہے۔ جو جسم کو ایک کل دکھلاتی ہوئی اس کے اجزاء کو ایک "میں" سے تعلق مستطافی ہے۔ مثلاً میراجسم۔ میرا سر وغیرہ۔ وہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ ہم ایک جسم کے کئی اجزاء رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ ان میں سے کئی نابود ہو سکتے ہیں۔ مگر یاد وجود ان تغیرات کے وہ ایک غیر تبدیل و حدت آتما سے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جو زمانے کے تمام تغیرات کے درمیان برقرار رہتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تجربات جسم کے اعضاء مختلفہ سے تعلق رکھتے۔ تب کسی عضو جسم کے کٹ جانے پر اس کے متعلق تجربات یاد نہ کیے جاسکتے کیونکہ یہ بات ناقابل تسلیم ہے۔ کہ ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تجربات منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے تجربات بھی جنین کے حصے میں نہیں آیا کرتے۔ اور یہ بات بھی فرض نہیں کی جاسکتی کہ اعضاء مختلفہ کے تحارب بطور نقوش کے دل یا دماغ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو اس امر کا براہ راست مشاہدہ ممکن ہے اور نہ ہی کوئی مبادی ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکل سکے۔ مزید برآں اگر دل یا دماغ میں نقوش کا لگاتار اجتماع ہوتا چلا جائے۔ تب نقوش کے انتشار و اجتماع کے باعث اس تجمع کا مواد ہر آن

مختلف ہوگا۔ اور اس تفریق پرستی کے ذریعے حافظے کی توجیہ ناممکن ہوگی۔ فرد کے متحدہ رویے کے شعلق بھی یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شعور کے کئی انفرادی اکائیوں کا باہمی تعاون کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک شعور کی اکائی انفرادی مقاصد رکھنے لگی اور وہ موجب تضاد ہوں گے۔ اور اگر وہ مقاصد ہی نہیں رکھتے۔ تب ان کے باہمی تعاون کی وجہ ہی دکھائی نہیں دیتی۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ شعوری اکائیاں قدرتی طور پر ہی ایسی ہوتی ہیں۔ کہ وہ بلا تضاد ایک دوسری کی خدمت میں لگی رہتی ہیں۔ تب تو اس امر کا اور بھی زیادہ قدرتی امکان ہوگا۔ کہ ان میں سے کوئی بھی الفت و نفرت نہ رکھنے کے باعث وہ کام کرنا ہی چھوڑ دے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ ان سے مرکب نہ رہی بحیثیت مجموعی تمام کام چھوڑ بیٹھے گا۔ اور یہ بھی دیکھا جاتا ہے۔ کہ جب کوئی حیوان پیدا ہوتا ہے۔ تب اس میں کسی عمل کے لیے جبلی میلانات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ماں کی چھاتیوں سے دودھ کا پینا اس عمل کی طرف اس کا میلان ثابت کرتا ہوا لازمی طور پر گزشتہ زندگی میں اسی قسم کے تجربے کا حصول فرض کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ایک آتما موجود ہے۔ جو جسم اور اس کے اجزاء سے مختلف ہے۔ تجربات اور ان کے اصلی ارتانات بھی قوائے عظیمہ و جہانات و میلانات کی بوقلمونی کی توجیہ کرتے ہیں۔

۲۸۸

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم کے اعضائے مختلفہ کے شعور کے اجزاء از حد لطیف اور مضمر ہونے کے سبب بحیثیت انفرادی نمودار نہیں ہو سکتے۔ مگر بحیثیت کلی فرد کا شعور ظاہر کرنے کے لیے وہ مل کر کام کرتے ہیں۔ کیونکہ ذراتی حیوانات میں بھی کردار نہ عمل دیکھا جاتا ہے۔ مزید براں اگر جسم کے اعضائے مختلفہ سے اشاعت پانے والے اجزاء شعوری بالقوہ ذی شعور ہوتے ہوں۔ تب یہ کہنا بے معنی ہوگا۔ کہ وہ اجتماع محض سے ہی واقعی شعور پیدا کر سکتے ہیں۔

شعور ایک صفت ہے اور بطور صفت کے اسے ایک ایسا محل درکار ہے۔ جس کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہو۔ مگر جس نظریے میں شعور کو ایک مادی شے تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں عرض اور جوہر کے اساسی امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ شعور بعض خاصہ جسمانی کے تغیر خاص کے سوا کچھ نہیں ہے کیونکہ یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی تجربے کے ذریعے جانچ پڑتال نہیں کی جاسکتی۔ اور جو چار واک استدلال انتہائی کو مانتے ہیں۔ ان سے کہا جاسکتا ہے۔ کہ جسم ایک مختلف الاجزا مرکب مادی ہے اور چونکہ یہ ایک قابل احساس جمیع ہے اس لیے یہ بھی دوسری مادی اشیا کی مانند ایک مادی ہستی ہے۔ لیکن شعور جسم سے بالکل مختلف ہونے کے باعث اس سے بالکل جدا ہے۔ اس عام دھوکے کی جس میں روح کو جسم کے ساتھ خط ملط کیا جاتا ہے کئی طرح پر توجیہ کی جاسکتی ہے۔ منتر غرض کہہ سکتا ہے۔ کہ "میرا جسم" "میرا ہاتھ" وغیرہ بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ روح جسم سے علیحدہ ہستی رکھتی ہے۔ تب "میری روح" سے بھی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ کہ روح بھی ایک اور روح رکھتی ہے۔ اس کا جواب دینکٹ یہ دیتا ہے۔ کہ اس قسم کے بیانات جیسے "میرا ہاتھ" "میرا جسم" ایسے ہی دیگر بیانات مثلاً "میرا مکان" "میری چوڑی" کی مانند ہیں۔ جن میں دو چیزوں کے درمیان امتیاز کو براہ راست دیکھا جاتا ہے اور ایسے بیان میں کہ "میری روح" ہے۔ اضافت کو صرف عینی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور دو اصطلاحوں کے درمیان ایک ایسا خیالی امتیاز پایا جاتا ہے جو شاید کے ذہن میں ایک مشروط نقطہ نگاہ سے اختلاف پر زور دینے کے باعث اس آں میں موجود ہوتا ہے۔ دینکٹ کہتا ہے۔ کہ چار واک مزید

۲۸۹

لے۔ چار واکوں کی مزید دلائل حسب ذیل ہیں :-
جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں ایک فسرہ آؤی جانتا ہوں۔ تب یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ فوری جسم سے تعلق رکھتی ہے اور علم کسی اور ہستی سے۔ اگر "میرا جسم" کا بیان یہ ظاہر کرتا ہو معلوم ہوتا ہے کہ جسم مختلف شے ہے۔ تو میں خبر ہوؤں کا اعلان ثابت کرتا ہے۔ کہ جسم اور روح ایک ہی شے ہیں جو بات صاف طور پر دیکھنے میں آئے۔ اسے استدلال سے رو نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس حالت میں آگ کے سرد ہونے کا قیاس بھی گمراہ جاسکے گا۔ اور ان منقوی شہادت سے بھی بڑھ کر قابل اعتبار ہوتا ہے اور ہمیں اپنے تجربے میں شک لانے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے۔ اس لیے اور ان کی تجربے کی جانچ پڑتال کے لیے استنباط کی طرف رجوع کرنا غیر ضروری ہے۔ سادگی کی یہ دلیل کہ جو چیزیں اجتماع سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ہستی کو ثابت کرتی ہیں۔

۲۸۹ دلائل بھی پیش کر سکتے ہیں جن کا تسلی بخش جواب دیا جاسکتا ہے۔ مگر موافق و مخالف دلائل کے سلسلے میں سے عبور کرنے کی بجائے بہترین طریقہ منقولی شہادت کی طرف توجہ دینا ہوگا۔ جو اپنی ذاتی سند سے صاف طور پر اور اشارۃً جسم سے الگ روح کی ہستی کا اعلان کرتی ہے صرف دلائل عقلیہ سے شاستروں کی شہادت کی تردید یا ابطال نہیں کر سکتے۔

ایک اور نقطہ نگاہ ہے جس کی رو سے شعور جو اس سے تعلق رکھتا ہے اور جو اس مختلفہ کی راہ سے حاصل شدہ وقوف ایک ہی جسم کے اندر تکمیل پاتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ہی جو شے آنکھ کی راہ سے دیکھی جاتی ہے۔ اسے وہی شے خیال کیا جاتا ہے۔ جو لمس سے محسوس ہوتی ہے۔ ایک اور خیال یہ ہے۔ کہ خوشگوار اور درد آمیز احساسات جو وقوف حسی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ وہ خود ہی اس فرد کو اپنے جلب و دفع سے بطور ایک جداگانہ ہستی

بقیہ حاشیہ موزگزشتہ :- جس کے لیے اس اجتماع کو نام دیا گیا ہے (ٹھیک جس طرح چارپائی اس شخص کی ہستی کا اشارہ دیتی ہے جو اس پر سوتا ہے) فیصلہ ہے۔ کیونکہ شاید وہ دوسرے درجے کی ہستی جس کے لیے درجہ اول کا اجتماع وجود میں آیا ہے۔ خود تیسرے درجے کی ہستی کی محتاج ہو۔ اور تیسرے درجے کی ہستی ایک اور چوتھے درجے کی ہستی کے لیے۔ اس طرح غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اس رجعت کے اسناد کے لیے سانچہ یہ فرض کرنا ہے کہ پرش ایک انتہائی ہستی ہونے کے سبب کسی اور ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ مگر پرش کو غیر مدلل طور پر انتہائی مان لینے کی بجائے بہتر ہوگا۔ کہ جسم پر شعور کو اسے خود اپنی علت غائی مان لیا جائے۔ یہ دلیل کہ ایک زندہ جسم چونکہ زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے فردی ہے کہ روح رکھتا ہو۔ باطل ہے۔ کیونکہ جسم سے الگ روح کے متعلق ہم کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ یہ دلیل تو ایسی ہے۔ جسے کوئی دیکھے۔ کہ چونکہ ایک زندہ جسم زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے فردی ہے کہ وہ آسمانی کنول رکھتا ہو۔ چار واک بالآخر استدلال کو ختم کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ جسم ایک خود بخود ملنے والی مشین کی مانند ہے اور جو اس کی نگرانی کرنے والی کسی ہستی کی مدد کے بغیر خود بخود کام کرتی ہے اور اس کے ایک تئیر خاص کا نتیجہ ہے۔

کے عمل کرنے کے قابل بناتے ہیں جو کسی شے محسوس کی طرف مجذب تھا یا اس سے پرے ہٹتا ہے۔ وینکٹ اس مسئلے پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ ہمارے اس ذہنی تجربے کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسی شے کو دیکھا ہے جسے کہ چھوا ہے۔ یہ تجربہ بتلاتا ہے۔ کہ دونوں حسوں کے مختلف دوقوف سے بالاتر ایک ہستی برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ آنکھ اور جلد کو صرف اپنے اپنے محسوسات ۲۹۔ غصومہ کا علم ہی ہوا کرتا ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی یہ قابلیت نہیں رکھتی کہ دو مختلف احساسات کے ذریعے محسوس شدہ شے کو واحد قرار دے سکے۔ اس کے بعد وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ خیال کہ مختلف حواس کے نقوش دل میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اور دل میں ان تجربات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ کہ ہمیں ایک فرد مقروض دکھلائی دیتا ہے۔ غلط ہے کیونکہ ہم جسم کے اندر ایسے نقوش کے اجتماعی مرکز کے متعلق کوئی علم نہیں رکھتے اور اگر جسم کے اندر ایک ایسا مرکز مانا جاسکتا ہے تو ایک جداگانہ روح کو مان لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جس کے اندر یہ نقوش قیام رکھتے ہیں۔

شعور کو بھی اتما (روح) نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ شعور ایک تجربہ ہے اور اس وجہ سے ایک ایسے فرد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اس سے الگ اور متمیز ہے شعور کی گزرتل حال توں میں کوئی شے ایسی موجود نہیں۔ جو قائم اور برقرار رہ کر گزشتہ اور موجودہ حالات کو خود میں مجتمع کر کے شخص یا داندہ کے تصور کو پیدا کر سکے۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایک ذی شعور روح موجود ہے۔ جس کے ساتھ تمام دوقوف اور تجربے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسی روح یا ایوان معنوں میں بذات خود روشن ہے۔ کہ یہ ہمیشہ خود پر خود نمودار رہتی ہے اور صرف شعور ذات کا محل نہیں ہے۔ یہ خود بخود نمودار روح ہماری بے خواب نیند میں بھی موجود رہتی ہے اور یہ بات بعد کی اس یادداشت سے ثابت ہوتی ہے کہ ”میں بڑے مرے سے سویا تھا۔ اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ بلکہ جب کسی شخص کی طرف ”تو“ یا ”یہ“ لگو کر اشارہ کیا جاتا ہے۔ تب بھی اس کے اندر یہ ”میں“ کی صورت میں

دایما خود بخود روشن ہوتی ہے۔ ایسی "میں" اس روح کو ظاہر کرتی ہے۔ جو دراصل فاعل۔ سکھ دکھ کا تجربہ کرنے والی اور کل وقوف کی جاننے والی ہونے سے صحیح اخلاقی فاعل ہے اور اس لیے دیگر ہم جنس ارجح سے اپنی خاص قسم کے اعمال و نتائج پیدا کرنے والی خاص مساعی کے ذریعے تمیز کی جاتی ہے لیکن انفرادی عاملین کی مساعی گزشتہ زندگی کے اعمال کے نتائج سے ظہور میں آتی ہیں جو لوگ کہتے ہیں، کہ مساعی سے نتائج نہیں پیدا ہوتے، وہ (۱) عملی رویے میں خود اپنی تردید کرتے ہیں، جس کی تہ میں مساعی کی تاثیر میں اعتقاد پایا جاتا ہے۔ صرف وہی مساعی اپنے نتائج پیدا نہیں کرتیں جو نامکن کے حصول میں خرچ ہوں یا ان مقاصد کے لیے ہوں، جن کے حصول کے لیے کوشش درکار ہی نہیں۔ باقی ہر ایک قسم کی مساعی اپنے نتائج پیدا کرتی ہیں۔

وینکٹ کہتا ہے کہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ صرف ایک برہم موجود ہے۔ جو مختلف اذہان کے تعلق میں اگر کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے باطل ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ سلسلہ تناسخ میں ایک ہی فرد مختلف اجسام کے تعلق میں آتا ہے اور اجسام مختلف کے ساتھ یہ ربط اس فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ اور اگر یہ بات درست ہے یعنی اگر اجسام مختلف کا تعلق فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ تب کوئی وجہ نہیں کہ برہم نفس مختلف کے تعلق میں اگر کثیر الوجود ہو جائے۔ اس کے علاوہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ افراد اگرچہ ایک دوسرے سے درحقیقت مختلف ہیں۔ وہ سب کے سب ایک ہی تہی پاک۔ برہم کے اجزا ہیں۔ ویسا ہی باطل ہے۔ کیونکہ اگر برہم اس طرح فرد (جیو) کے ساتھ واسطہ ہو۔ تب تو اس میں بھی دکھوں اور تنائض کا امتحان ہو گا اور یہ مہل ہے۔

برہم دت مانتا تھا۔ کہ صرف برہم ہی ابدی اور غیر مخلوق ہے۔ انفرادی ارجح اس سے پیدا ہوتی ہیں۔ وینکٹ اس نظریے پر معترض ہو کر اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ تمام رو میں غیر مخلوق اور غیر توفیق ہوتی ہیں۔ انھیں پایندا اور ابدی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ اگر انھیں اپنے جسم کے دوران

میں تغیر پذیر مانا جائے۔ تب با مقصد اعمال کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اگر خیال کیا جائے۔ کہ وہ جسمانی موت کے ساتھ ہی نابود ہو جاتی ہیں۔ تب مسئلہ کرم اور اخلاقی ذمہ داری کے تمام مسائل کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ بہر حال روح ساری کل نہیں ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں اس کے جسم سے باہر نکل جانے کا ذکر آتا ہے۔ اہل نیائے نے روح کے ساری کل ہونے کے متعلق جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے، نیکی اور بدی ایک خاص روح کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور مادی دنیا میں دور دراز کے مقامات پر بھی ایسے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو اس انفرادی روح کے سکھ یا دکھ کے موجب ہوں اور چونکہ نیکی اور بدی ایک روح خاص کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ دور کے مقامات پر اپنے نتائج پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ان کا محل روح ان مقامات کے ساتھ ہم وسعت نہ ہو۔ یہ بات اہل رمانچ پر عاید نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کی رائے میں نیکی اور بدی کی اصطلاحات صرف یہ معنی رکھتی ہیں کہ فرد کے خاص قسم کے اعمال کے باعث یا تو خدا خوش ہو اسے یا ناراض ہو اور اس خوشی اور ناراضگی میں اعمال کی محدودیت نہیں ہے۔

۲۹۲ مخالف کے زاویہ نگاہ سے اگرچہ روح کو ساری کل بھی مانا جائے۔ تب بھی یہ بات موافق یا غیر موافق حالات کے وقوع کی توجیہ نہ کر سکے گی۔ کیونکہ اگرچہ روح دور کے مقامات کے ساتھ ہم وسعت ہو، تو بھی اس کا اور شٹ یعنی غیر مرئی تقدیر ہر جا موجود روح کے اندر نہیں بلکہ صرف اس کے ایک جزو کے اندر عمل پذیر ہو ا کرتی ہے اور چونکہ یہ اس مقام کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ جہاں نمر نمودار ہو گا۔ اس لیے یہ اس کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر سکتی۔

(ق) وینکٹ ناتھ کی رائے میں نجات کی حقیقت

— ۱۰ —

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر افراد ازل سے ہی مقید ہوں۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ مستقبل میں کبھی نجات حاصل کریں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات مسلم العوام ہے کہ اس بات کی پوری امید ہے کہ کبھی نہ کبھی لوازمات ایسی ترتیب موافق اختیار کریں گے۔ کہ ہمارے کرم بار آور ہوتے ہوئے ہم میں دو یکہ تمیز اور بیراگ (بے رغبتی) کو پیدا کر کے، قید سے نجات دیں گے اور ان تمام سگھوں کی طرف لیجاں دیں گے۔ کہ پر ماتا کو اپنا رحم و کرم استعمال کرنے کا موقع ملے۔ اس طرح اگرچہ ازل سے سب کے سب حالت قید میں ہیں۔ وہ بتدریج نجات کا موقع حاصل کرینگے۔ ایشور صرف انھیں پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے جو اپنے اعمال کے لحاظ سے مستحق ہوتے ہیں اور یہ بات قیاساً ممکن ہے۔ کہ جب تب بھی لوگ نجات پا جائیں گے۔ تب دنیا کی ہستی ہی ختم ہو جائے گی۔ اس طرح دنیا کا خاتمہ ایشور کی اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق ہو گا اور اس نند شے کی مطلقہ کوئی وجہ نہیں ہے تاکہ اس حالت میں ایشور کے آزادانہ اور خود بخود عمل میں باہر سے کوئی روکا دٹ پیش آئے گی۔ انسان کو دکھ کا تجربہ کتنی کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دینیوی خوشی کو نابود کر دیتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ دینیوی لذت محدود (الپ) نا پائیدار (استھر) اور دکھ کے ساتھ ملی جلی ہیں۔ اس واسطے وہ اس حالت کا طلبگار ہوتا ہے جس میں وہ دکھ کی ٹاڈ کے بغیر محدود خوشی حاصل کر سکے۔ اس قسم کی مکتی صرف عشق ایزدی (بھکتنی) کے ذریعہ ممکن الحصول ہے۔ یہاں بھکتنی کے معنی محبت کے ساتھ دھیانی

کرنا ہیں۔ نیز اس قسم کی بھکتی علم بھی پیدا کرتی ہے اور ایسا علم بھکتی میں شامل ہوتا ہے۔ یہاں بھکتی سے مراد لگاتار دھیان (دھروا نو سمرتی) ہے اور اس لیے اس کی لگاتار مزا دولت کی جاتی ہے۔ شکر کا خیال کہ مکتی گیان سے حاصل ہوتی ہے۔ باطل ہے۔ اپنشدوں میں علم کے پیروں کے معنی اٹوٹ دھیان ہیں۔ اسے لگاتار جاری رکھنا ہوتا ہے۔ جمعی یہ اپاسنا کہلاتا ہے۔ اپاسنا اور بھکتی ایک ہی شے ہیں۔

وہت کرموں (شاستروں میں بتائے ہوئے فرائض) کا کرنا بھکتی کے معنوں میں اس طرح مفید ہے کہ جو کرم گیان کی پیدائش میں مانع ہیں۔ ان کے اثر کو زایل کر دیتا ہے۔ اس لیے بھکتی کے ساتھ ساتھ حکومت فرائض کا بجالانا ضروری نہیں۔ نہ ہی وہ نجات کے اسباب معاد نہ میں سے ہیں۔ مگر ان کا بجالانا بھکتی کے پیدا ہونے میں اس طور پر مفید ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے مخالف کرموں کا اثر زایل ہو جاتا ہے۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے فرائض کا جن میں یگیہ بھی شامل ہیں۔ بجالانا بھکتی کے ساتھ بے جوڑ نہیں ہے۔ کیونکہ ویدک یگیوں میں جن دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ وہ اس برہم کے معنوں میں بھی لیے جاسکتے ہیں جو دیشنودوں کا خدا ہے واحد ہے۔ بھکت (عابد) کو لازمی (نیتہ) اور عارضی طور پر ضروری (نیتنگ) فرائض ترک نہیں کرنے چاہئیں۔ کیونکہ صرف اپنے فرائض کا ترک کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کرم کے تیاگ کے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ انھیں ٹکرے کی خواہش چھوڑ کر کیا جائے۔ یہ خیال غلط ہے۔ کہ نجات صرف انھیں کے حصے میں آتی ہے جو دنیا کو ترک کر کے راہب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی بھی ذات (ورن) اور کسی بھی مرحلہ زندگی (آشرم) سے تعلق رکھنے والا انسان نجات حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنی معمولی ذات کے فرائض ادا کرتا ہو ایشور کی لگاتار بھکتی

۱۔ سر دارتھ سدھی صفحہ ۱۹۰۔

۲۔ سر دارتھ سدھی صفحہ ۱۹۱۔

میں مگن رہا کرے۔

اس خصوص میں یہ بتلانا مناسب ہو گا۔ کہ فرائض تین قسم کے ہیں ایک وہ جو مطلقاً لازمی (نیتیہ) ہوتے ہیں۔ ان سے کوئی خاص ثمرہ حاصل نہیں ہوتا۔ مگر ان کی عدم ادائیگی سے نتائج بدظہور میں آیا کرتے ہیں اور جو کرم خاص خاص حالات میں ضروری ہوتے ہیں۔ وہ نیت تک پہنچاتے ہیں۔ اگر ان خاص حالات میں ان فرائض کو نہ بجالایا جائے۔ تب پاپ (گناہ) ہوتا ہے۔ مگر ان کی ادائیگی میں کوئی خاص مفید نتائج پیدا نہیں ہوتے اور وہ کرم جو صرف اس حالت میں کیے جاتے ہیں۔ جب کہ کوئی شخص خاص قسم کے مسرت سہیمہ مقاصد مثلاً سو رگ میں جا بیٹھنے۔ لڑکا پیدا ہونے وغیرہ کی خواہش رکھتا ہے وہ کامیہ کرم کہلاتے ہیں۔ جو شخص طالب نجات ہے۔ اسے تمام کامیہ کرم چھوڑ کر ممنوعات سے تو اجتناب لازم ہے مگر اسے نیتیہ اور نیت تک فرائض بجالانے واجب ہیں۔ اگرچہ ان نیتیہ اور نیت تک فرائض کی ادائیگی ایک قسم کے مفید اثرات پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ان ادائیگی سے ان بدیوں اور گناہ گارہ اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ان کی عدم ادائیگی سے نمودار ہوتے۔ لیکن پھر مثنوی قسم کے اثمار ہونے کے باعث وہ اس شخص کے لیے ممنوع نہیں ہیں جو طالب نجات ہے کیونکہ ایسے شخص کے لیے صرف وہ کرم ممنوع ہیں جو مثبت لذات کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ بھکت کے کرموں کا کوئی محرک نہیں ہونا چاہیے۔ تو اس سے ان کرموں کا اخراج لازم نہیں آتا۔ جو ایشور کو خوش کرنے کی غرض سے کئے جاتے ہیں۔ صرف وہی کرم محرک رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جن کا مقصد اپنے لیے حصول لذت ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ ہی نتائج بد کے ساتھ آمیزش رکھتے ہیں۔ یہ بات پیشتر ہی کہی جا چکی ہے۔ کہ نیت تک فرائض کو بجالانا واجب ہے۔ مگر ان میں سے بعض فرائض ہیں۔ جو کفاسے کی فطرت رکھتے ہیں۔ یہ پوجت کہلاتے ہیں۔ ان کے ذریعے ہمارے اعمال کے گناہ گارہ نتائج کا نگہار ہو جاتا ہے۔ ایک بھکت کو موخر الذکر قسم کے پرائشیت کرم نہیں کرنے چاہئیں۔

کیونکہ محبت کے ساتھ تفکر یزدی بذات خود ہیں اپنے تمام گناہوں، بلکہ ہماری نیکیوں سے بھی صاف کر دینے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نیک کرم جو سورگ کی لذات کے موجب ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ ہماری راہ نجات میں گناہوں کی مانند ہی خائل ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک وہ بات جو ہمارے سامنے تنگ مقاصد کو پیش کر کے ہمیں تنگ دل بناتی ہے۔ یا پ (گناہ) ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے بھکت کے حق میں جو ظلم گناہ نجات ہوتا ہے، نیک اعمال بھی مضر ہوتے ہیں۔ پس نیکی کو ایک اضافی شے خیال کرنا چاہئے۔ جو اعمال عام آدمی کے لیے نیک شمار ہوتے ہیں۔ حصول نجات کی اعلیٰ آئینیں رکھنے والے شخص کے حق میں گناہ نگار نہ بن جاتے ہیں کیونکہ جو سچا بھکت برہم کا گیان پا کر اس کے دھیان میں لگ رہا ہے۔ اس کے لیے نیک یا برے کام یکساں طور پر بے سود ہوتے ہیں کیونکہ اس کے گزشتہ اعمال تو خود دھیان سے ہی کٹ جاتے ہیں، اور نئے اعمال ایسے گیانی آدمی کو چھو نہیں سکتے۔

۲۹۵

رامانج کے مذہب کا کلیسا ئی تصور جسے دینکٹ بیان کرتا ہے۔ یہ ہے کہ عابد کی روح سم میں ایک عصب خاص (مور و حنیہ ناڑی) کی راہ سے جسم سے نکلتی ہے اور آگ۔ دن۔ چاندنی راتوں اور موسم بہار کے برابر دن رات سال۔ ہوا۔ آفتاب۔ ماہتاب۔ برق۔ مژدن۔ اندر۔ پر جاتی کی مدد سے بند ریج اوپر اٹھتی چلی جاتی ہے۔ ان دھوتاؤں کو ایشور نے اس کام پر مامور کر رکھا ہے۔ کہ وہ بھکت کو درجہ بدرجہ اوپر اٹھاتے چلے جائیں۔

انتہائی نجات کی حالت میں عقل انتہائی وسعت حاصل کرتی ہے اور اگرچہ یہ حالت بھکتی کے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مگر اس حالت کے خاتمے کا کبھی کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ اس میں سلسلہ اسباب آخری طور پر کٹ جاتا ہے۔ گناہ اور نیکیاں جو من کو سکیرنے کا اثر رکھتی ہیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اس حالت سے تنزل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

ایک نجات یافتہ روح اپنی مرضی کے مطابق اجسام قبول کر سکتی ہے۔ اس کا جسم اس کے حق میں موجب قید نہیں ہو کرتا۔ کیونکہ وہی

لوگ جس کے اجسام مشروط باعمال ہوتے ہیں۔ جسم کی بدولت قید کا دکھ اٹھاتے ہیں۔ نجات کی حالت اس سرور کامل کی حالت ہے۔ جو برہم کے لگنا تر کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے۔ یہ خدمت باعث مصیبت نہیں ہوتی۔ کیونکہ خدمت صرف اس حالت میں موجب مصیبت ہوا کرتی ہے جب اس کا گناہوں کے ساتھ تلازم ہو۔ نجات یافتہ شخص ان معنوں میں تادڑ بھول ہوتا ہے۔ کہ خدا کبھی اس کی خواہشات کو پورا نہ کرنے میں خوش نہیں ہوتا۔

نجات یافتہ شخص تمام اشیا کو برہم میں بطور اس کے اجزاء کے دیکھا کرتا ہے۔ اس لیے کوئی دنیوی معاملہ اسے دکھ نہیں دے سکتا۔ اگرچہ وہ اس بات کا علم رکھ سکتا ہے کہ ماضی میں اسے دنیا میں کئی چیزوں سے دکھ ہوا تھا۔

وینکٹ اس زندگی میں حصول نجات کے امکان سے انکار کرتا ہے کیونکہ نجات کی تعریف ہی حیات (پران)۔ جو اس اور جسم سے جو نتیجہ اعمال ہے۔ بے تعلق ہو جاتا ہے۔ جب ہم جیون مکت لوگوں کے متعلق سنتے ہیں۔ تب اس کا نقطہ یہ مطلب ہوتا ہے۔ کہ وہ لوگ ایک حالت مانند نجات حاصل کر چکے ہیں۔ اودیت وادیوں (فائلین مثلہ وحدت وجود) کا یہ دعویٰ کہ حصول علم پر اصلی جہالت تو دور ہو جاتی ہے، مگر اس کی جزوی حالت (لیش ادویا) موجود رہ کر نجات یافتہ شخص کو جسم کے ساتھ باندھے رکھتی ہے۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر مومل اودیامٹ پکی ہے۔ تب اس کی حضی حالتیں برقرار نہیں رہ سکتیں۔ مزید برآں اگر وہ باوجود حصول علم کے جاری رہتی ہیں تب یہ خیال کرنا محال ہے۔ کہ وہ نجات یافتہ شخص کی موت پر نابود ہو جائیں گی۔

۲۹۶

مذہب رامانج کے مطابق ایشور کا تصور

ہم دیکھ آئے ہیں کہ رامانج کی رائے میں ایشور کی ذات اہم ہستی کا

علم استدلال کے ذریعے نہیں بلکہ صرف شاستروں کی شہادت سے ہو سکتا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ سانحہ کا یہ مسئلہ کہ پرش کے ساتھ قرب کے باعث پر کرتی میں حرکت پیدا ہونے سے دنیا کی پیدائش ہوتی ہے، تسلی بخش نہیں ہے، کیونکہ ایشندیں صاف طور پر اعلان کرتی ہیں کہ جس طرح مکڑی اپنا جال بنتی ہے، اسی طرح خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ تیز شاستریہ بھی کہتے ہیں کہ ایشور نے پر کرتی اور پرش میں داخل ہو کر پیدائش عالم کے وقت ان میں تخلیق حرکت پیدا کی۔ اور ایشور کے متعلق یوگ کا یہ تصور کہ وہ صرف ایک نجات یافتہ روح ہے۔۔۔ جو ہر نیہ گر بھوکے جسم میں داخل ہوتی ہے۔ یا کسی اور جسم پاک کو قبول کر لیتی ہے۔ شاستروں کی شہادت کے عین خلاف ہے۔ یہ سوچنا بھی فضول ہے کہ پیدائش عالم نجات یافتہ ارواح کے اشتراک کی عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ بات جس طرح شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے اسی طرح قدرتی امکان کے بھی متضاد ہے۔ کیونکہ بے شمار نجات یافتہ ارواح کی آرزو میں ایسے توافقی کامکان نہیں ہے۔ جو بلا مزاحمت تعاون سے تخلیق عالم کی توجیہ کر سکتا ہو، اس لیے شاستروں کی شہادت کی بنا پر یہ بات مافی گنی ہے۔ خواہ مخلوقات کی بہتری کے لیے یا پائی لیلہ (پرمسرت بازی) کی خاطر خدا نے خود ہی اس دنیا کو پیدا کیا ہے اور اس لامعانہ عمل کی لطف اندوزی کو کسی منفی شے کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا مثلاً اکتا ہٹ اور پڑ مردگی سے بچنے کے لیے۔ بلکہ صرف اسی حرکت سے جو بذات خود مسرت پیدا کرتی ہے۔ جب ہم ایشور کے غضب کے متعلق سنتے ہیں تو یہ خدا کی دل شکنی کا اظہار نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہ بذات خود دائماً مکمل ہے اور اس کے لیے نہ کچھ کھونے کا ہے اور نہ پالنے کا۔ اس طرح غضب کے معنی صرف اس کی وہ خواہش ہے۔ جو مسز اور لوگوں کو مسزادینا چاہتی ہے۔

نظام رمانج کے مطابق انفرادی ارواح اور عالم مادی سے ایندی جیم تیار ہوتا ہے۔ شیشاریہ خاندان سے انت آریہ نیاٹے سیدھیگان میں اس مسئلے پر وینکٹ کی بحث کے مطابق اسے طوالت کے ساتھ بیان کرتا ہوا جسم ایندوچ کے تصور و معنی کی منطقیانہ تحلیل کرتا ہے جو ہماری بے قہجی کے لائق

نہیں ہے۔ وہ اس بات سے منکر ہے کہ جسم ایزدی میں جماعتی تصور پایا جاتا ہے، کیونکہ اگرچہ جسم کا تصور ہر ایک جسم مخصوصہ پر عاید ہو سکتا ہے۔ مگر اس تصور کی ہستی ہمیشہ ان میں سے کسی نہ کسی مثال خاص کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے یہ تصور ایک بذات خود موجود ہمہ گیر جسمانیت کی جد الگ نہ ہستی کے خیال کو جائز قرار نہیں دیتا۔ ہم اسی قدر ہی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی اجسام کے ساتھ ایک عالم گیر جسمانیت کا تصور مربوط ہوتا ہے۔ اس لیے جماعتی تصورات کے تمام خیالات کی توجیہ ان کے خیالات کی مانند ہو سکتی ہے اور جو اپنی اجتماعی حیثیت میں خاص قسم کی جماعات سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس طریق پر وہ فوج یا مجلس کے اجتماعی تصورات کی مانند خیال لئے جاسکتے ہیں۔ مگر اتنی شہری نو اس اپنی تصنیف رانج سدھانت منکرہ میں جماعتی تصورات کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ وہ مجموعی گرد ہوں کے ساتھ لہری مشابہت نے تصور پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ کہانت کا کہ جب وہ مجموعی گردہ کاٹے کھلاتے ہیں۔ تب ان انفرادی مجموعی جماعتوں کے سوا کچھ نہیں دیکھا جاتا۔ وہ دونوں اس لیے کاٹے کھلاتے ہیں۔ کہ ان مجموعوں کے درمیان لہری مشابہت پائی جاتی ہے۔ پس مشابہ جماعات کی مشابہت مخصوصہ سے نمودار ہونے والی طبیعت کے تصور سے الگ، اور کوئی ہستی نہیں ہے۔

۱۶۸

انہی آرینہ رانج بھاشیہ میں شریہ (جسم) کی اس تعریف کا حوالہ دیتا ہے۔ کہ وہ اپنی طبیعت میں روح کے مقصد سے لیے ہی اختیار کر کے قابو میں رکھا جاتا ہے اور اس لیے یہ روح کے مقصد کا ایک ذریعہ محض ہوتا ہے۔ ثمرت پرکاش کا مصنف سد رشن آجاریہ اس تعریف کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب کسی شے کی حرکت بالکل ہو کسی روح کے خواہش یا ارادے کے ماتحت نمودار ہو کر قابو میں رکھی جاتی ہے۔ تب وہ شے اس روح کا جسم کہلاتی ہے، جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جسم اس

۱۔ نیامی سدھانجن۔ صفحہ ۱۸۰۔

۲۔ رانج سدھانت منکرہ قلمی نسخہ۔

اس روح سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس اضافت کے معنی صرف یہی ہوا کرتے ہیں۔ کہ اس جسم کی حرکات بالعموم اسی روح یا آتما کی وجہ سے ظہور میں آتی ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر ایک خادم کو اپنے مخدوم کا جسم اس لیے نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس حالت میں مخدوم اپنے خادم کی صرف چند حرکات پر ہی قابو رکھتا ہے۔ مذکورۃ العذر تعریف میں یہ امر مفروض ہے کہ انفرادی ارواح کے ماتحت تہاتی اور حیوانی اجسام میں اور ایشور کے ماتحت بے جان اشیاء میں حرکات ان ارواح کی لطیف حرکات ارادی کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم انہیں جان نہ سکیں۔

لیکن اس اعتراض کی پیش بینی کرتے ہوئے کہ اس امر کی کوئی اور اکی شہادت موجود نہیں کہ اجسام کی جسمانی و حیاتی حرکات ان پر حکمران دیوتاؤں کے لطیف ارادوں کی وجہ سے نمودار ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے ہاشیہ میں جسم کی ایک دوسری تعریف بھی بتلائی گئی ہے۔ اس تعریف کے مطابق جسم وہ ہے جو کسی روح کی ارادی کوششوں کے ذریعے بحیثیت مجموعی مضبوط گرفت میں رکھا جائے۔ یا گرنے سے بچا یا جاسکے۔ مگر اس تعریف پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف اس بیان کی توجیہ نہیں کر سکتی جو ارواح کو جسم ایزدی خیال کرتا ہے۔ ارواح بے وزن ہوتی ہیں اور اس واسطے یہ فرض کرنا بے معنی ہے، کہ خدا انہیں گرنے سے روک رکھتا ہے اور اس لیے وہ اس وجہ سے اسی کے جسم کی مانند ہیں۔ اس تعریف کو اس حد تک بدلا جاسکتا ہے۔ کہ جسم وہ ہے جو ایک خاص روح کے اپنے ارادے کے ذریعے بالکل ہی اس کے ساتھ مربوط رکھا جاتا ہے۔ مگر اس تبدیلی کے خلاف بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف زمانہ اور ان دیگر ہستیوں کو اپنے اندر جمع نہیں کرتی، جو ساری کل ہیں۔ دوساریں کل ہستیوں کے درمیان تعلق اتصال ابدی اور غیر معلول خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے خدا اور زمانہ اور اس کی مانند اشیاء کے تعلق اتصال کر کے قیام کو شیت ایزدی کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اور اگر جسم کے یہ معنی ہوں، ماتب زمانہ وغیرہ کو جسم ایزدی

نہیں کہا جاسکتا۔ اس لیے ایک اور تعریف پیش کی گئی ہے کہ جسم وہ جوہر (مادیہ) ہے۔ جو بالکل ہی روح پر منحصر اور اس کے تابع ہوتا ہے۔ انحصار اور ماتحتی کو ایک خوبی خاص کا اثر خیال کرنا چاہئے۔ اس سیاق عبارت میں روح میں جو خوبی خاص نمودار ہوتی ہے وہ اس کا خواہ علت اور خواہ معلول کے طور پر تعین ہے۔ جب برہم کو علت خیال کیا جاتا ہے۔ تب تعطیل صرف مادی اور انفرادی ارواح کے اجزائے لطیفہ کے ساتھ اس کے تلازم میں سمجھی جاسکتی ہے اور مرہم معلولیت پر بطور دنیا ئے گوناگوں اس کے ارتقا کو صرف مادے کی صورت کشیفہ کے لطیف اجزائے مادی اور ان ارواح کے تغیرات کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور بار بار کی پیدائشوں کے ذریعہ حصول کمال کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ اس تصور کے مطابق برہم مادہ اور ارواح کے ساتھ تعلق کے بغیر نہ علت کو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معلول کو، اسے علت یا معلول صرف اس وجہ سے خیال کیا جاتا ہے، کہ اسے مادہ اور ارواح کے علتی یا معلولی حالات کے تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ ارواح کو اس کا جسم اس لیے سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنے حالات کے ذریعے اسے بطور علت یا معلول منعکس کرتی ہوئی اس کا مقصد پورا کرتی ہیں۔

یہ تعریف اس حد تک مزید تبدیلی جاتی ہے۔ جہاں تک جسم کا ایسا تعلق معینہ موجود ہے کہ کبھی کوئی وقت نہ تھا۔ جب کہ یہ تعلق موجود نہ تھا۔ اس قسم کا تعلق (ایر تک سدھ) بیرونی ہونے کی بجائے جسم اور روح دونوں کا جوہر معینہ ہوتا ہے یعنی جب تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہے۔ وہ میں اور متعین ہونے کا رشتہ ضرور ہی رکھیں گے۔ اس لیے نجات یافتہ ارواح بھی جسم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور کہا جاتا ہے۔ کہ زندہ روح کے ساتھ تعلق رکھنے والا جسم موت کے ساتھ مٹ جاتا ہے اور نام نہاد مردہ جسم وہ جسم نہیں ہوتا جس کے ساتھ زندہ روح کا تعلق تھا۔ مگر اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ روح بھی تو جسم کے اعمالی و مساعی کا تعین کرتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق لاینفک رکھنے کے باعث اس تعریف کی رو سے جسم کا جسم خیال کی جاسکتی ہے۔ اس

اعتراف کو دور کرنے کے لیے اس تعریف میں یہ مزید تبدیلی کی گئی ہے کہ صرف وہی لاینفک رشتہ جو علم کی پیدائش کے تعلق میں علیحدہ معلولیت کا فیصلہ کرتا ہے۔ جسم ہونے کی شرط خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارا مطلب یہ ہے۔ کہ جسم روح کے ساتھ لاینفک تعلق رکھتا ہو اس کے تجربات علمیہ کو مشروط کرتا ہے اور اسی امر کو جسم کی صفت معترف خیال کرنا چاہئے جسم کی یہ تعریف نیا کی اس تعریف جسم سے مختلف ہے۔ جس میں جسم کو سعی (چیشا)۔ حواس (اندریہ) اور تلذذ (بھوک) کا محل (آشریہ) بتلایا گیا ہے کیونکہ اسی تعریف میں۔ چونکہ جسم کے ان انتہائی سروں میں بھی حرکت ہو سکتی ہے۔ جو روح کے اصلی ارادے کا براہ راست سہارا نہیں رکھتے۔ اس لیے ہمارے (محل) کے تصور کی تعریف کی اس قدر توسیع ضروری ہے کہ اس کے اندر وہ اجزائے جسم بھی شامل ہوں جو روح سے براہ راست متحرک جزو سے تعلق رکھتے ہیں۔ بالواسطہ تعلقات کی توسیع پر ہاتھ میں لی ہوئی اشیاء کی حرکت کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے گا اور اس سورت پر ایک خارجی شے بھی جسم متصور ہوگی جو کہ ناممکن ہے۔ اہل نیائے کے اس جواب میں اس غیر منفک تعلق کے رشتے کو تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں خارجی اشیاء سے بالکل مختلف طریق پر اجزائے جسم باہم مربوط ہو کر تے ہیں۔ لیکن ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ رامنچ اس سموائے تعلق کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔

۳۰۱

برہم کو اس کے جسم پر کرتی وارواح کے ذریعے دنیا کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے اور اگرچہ وہ علت مادی ہے اسے اسی طرح ہی علت فاعلی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جس طرح انفرادی ارواح اپنے افعال کے ذریعے اپنے تجربات رنج و راحت کی علل فاعلیہ ہوتے ہیں اور ان میں چونکہ موخر الذکر اول الذکر میں لاینفک طور پر موجود ہوتے ہیں۔ وہ ان کی علل مادی تصور کئے جاسکتے ہیں۔ دوسرے پہلو پر اگر ایشور کو اس کے جسم سے الگ دیکھا جائے تب اسے ناقابل تغیر بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس ان ہر دو نقاط نگاہ سے ایشور کو علت مادی و فاعلی اور نیز غیر متغیر علت بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

بھاسکرادراس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ برہم دو اجزاء رکھتا ہے ایک روحانی جزو (چندنش) اور دوسرا مادی جزو (اچندنش) اور وہ اپنے مادی جزو سے خود کو بدلتا ہوا اس طرح کے مادی تغیرات کے ذریعے کربوں کے چکر میں گزرا کرتا ہے۔ بھاسکر کی رائے میں یہ شرائط تغیر برہم کی ذات کا جزو ہیں اور اس لیے یہ پرے (فنائی کلی) کی حالت میں بھی بصورت لطیف موجود رہتی ہیں اور صرف مرحلہ ذات پر ہی وہ شرائط (پادھی) جو برہم کے بطور فرڈظہور پذیر ہونے کی توجیہ کرتی ہیں۔ برہم میں محو ہو جاتی ہیں۔ وینکٹ خیال کرتا ہے کہ شرائط (پادھی) کے تصور کے ذریعے توجیہ کرنا مغالطہ آمیز ہے اگر صرف بوجہ لازم شرائط (پادھی) جیودوں کو ظہور میں لاتی ہیں۔ تب چونکہ سب کے سب ایشور کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس لیے ایشور بھی محدود ہو گا۔ اگر شرائط (پادھی) کے تصور کو پیالے یا صراحی کے اندر مکان کی مثال کے مطابق تصور کیا جائے۔ جہاں کہ مکان کا تسلسل قائم رہتا ہے اور مشروط کرنے والے پیالے یا صراحی کی حرکت کے باعث ان سے مکان مشروط معلوم ہوتا ہے۔ تب قید و نجات کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ نیز شرائط کا تصور شامل و مشمول کی مثیلی کے موافق بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ صراحی میں پانی۔ کیونکہ برہم کے تسلسل اور ناقابل تقسیم ہونے کے باعث ایسا تصور جہل ہے۔ خود شرائط کو جیودوں کو وجود دینے والی خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں مادی ہیں یا دیو پرکاش کی رائے میں برہم ایک پاک ہمہ گیر وجود ہے۔ جو تین قوائے ممیزہ، شعور۔ مادہ اور دیشور کی رکھتا ہے۔ اور ان طاقتوں کے ذریعے وہ مختلف قسم کے ان ظہوری تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ جو اس کے سہارے رہ کر اسی کے ساتھ اس طرح بالکل ایک ہوتے ہیں جی طرح ہسٹنڈ کے ساتھ لہریں۔ جابے اور جھاگ۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ دنیا کی پیدائش کی اس قسم کے عارضی اور کام چلاؤ نقاط نگاہ سے توجیہ کرنے کی بجائے بہتر ہو گا کہ ہم شاستروں کی تقلید کرتے ہوئے برہم کو اس کے اپنے جسم کے ذریعے ان تغیرات کے ساتھ مربوط خیال کریں۔ نیز کاتیاؤن کی مانند ایشور۔ دنیا اور روح کو ایک ذات منزہ کے

ظہوری تغیرات خیال کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شاستر صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ایٹور اور لا تغیر برہم بالکل ایک اور وہی کے وہی ہیں۔ اگر تریبل ہیئت کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ وہ برہم کی طاقتوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے تب برہم کو دنیا کی طلت مادی نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان تغیرات کو برہم کی تخلیقات خیال کیا جاسکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی طاقت کے ساتھ واحد بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ تب یہ نظریہ جینیوں کے مسئلہ کثرت وجود کی مانند ہوگا۔ ایک مزید نظریہ یہ ہے کہ برہم اپنی پاک ذات میں دنیا۔ ارواح اور خدا ہے اگرچہ یہ باہم مختلف ہیں اور ان کے اندر اس کی ذات ٹھیک اور سادی طور پر ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہمارا تجربہ اور شاستر اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جس کی رو سے برہم بحر شورو سرور ہے اور وہ سرور ذات کے اچھالے سے ہی سبے شمار تغیرات میں سے گزرتا ہے اور اس کے ایک قلیل جزو کو وہ مادے میں تبدیل کر کے اس کی مختلف صورتوں میں روحانی اجزا کو بھونک دیتا ہے۔ اس طرح برہم خود ایسی محدود ارواح کی ایک تعداد میں منقلب ہو جاتا ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کرتی ہیں۔ اور یہ سارا اتنا شا اور عمل اس کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے۔ یہ کوئی نادار الوجود واقعہ نہیں ہے۔ کہ ایسی ہستیاں دیکھی جاتی ہیں۔ جو درد آمیز اعمال کی راہ سے مسرت حاصل کرتی ہیں۔ اور اوتاروں کا معاملہ اس خیال کی مزید تائید کرتا ہے۔ ورنہ وہ اپنی آزادانہ مرضی سے جس دکھ اور مصیبت کو سہتے ہیں۔ وہ کوئی معنی نہ رکھتا۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ نظریہ مطلقاً بے مغز ہے۔ ایسے احمق لوگ ہو سکتے ہیں جو درد آمیز اعمال کو بھی ذریعہ مسرت خیال کرتے ہوں۔ لیکن یہ بات خیال میں نہیں آسکتی۔ کہ برہم جو عظیم کل اور قادر مطلق ہے۔ کسی ایسے شخص میں مشغول ہو رہے۔ جس میں ذرا بھی دکھ اور مصیبت ہو۔ ایک فرد کی مصیبت ہی کافی خرابی ہے اور کل دنیا کے ارواح کی مجموعی مصائب تو اتنی ہی طور پر ناقابل برداشت ہیں۔ پس کس طرح برہم خود کو مضحکہ خیز بنا کر بغیر اپنی مرضی سے تمام اس مصیبت کو اپنے سر پر لے سکتا ہے؟ اوتاروں کے ظہور کو تو تماشا گاہ میں اداکاروں کا ایک کھیل سمجھنا چاہئے۔ مزید برآں

یہ نظریہ شاستروں کی شہادت سے مسترد ہو جاتا ہے۔ وینکٹ کا خیال ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ ان تمام اعتراضات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کا تعلق نہ تو عینیت مطلقہ کا ہے اور نہ ہی وحدت و اختلاف کا ہے بلکہ جو ہر اور اعراض کا ہے۔ اعراض کے تقاضے جو ہر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ان کا تعلق برہم یعنی جو ہر کو آلودہ کر سکتا ہے۔ آلودہ کرنے والا تلازمہ اسی وقت ہوتا ہے۔ جب کہ وہ کرموں کا باعث ہو۔ دینیات کی جانب وینکٹ ان تمام بڑے بڑے مذہبی مسائل کا قائل ہے جنہیں کتب پنج راتر میں بالتفہیل بیان کیا گیا ہے۔ خدا حسب معمول علیکم کل، قائل و مخلوق اور ہمہ پہلو کامل ہے۔ اس کے ہمہ پہلو کا اس ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کوئی خواہش ہی نہیں رکھتا۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی خواہشات اور تمنائیں کبھی رنگاں نہیں ہاتیں اور اس کی خواہشات اس کے قابو میں ہیں۔ جنہیں ہم اپنے چہرہ اور بار بار دہرائے ہوئے خیال کرتے ہیں۔ وہ اس کی رضا مندی اور نارضا مندی سے نہیں۔ یہ آتے ہیں۔ یہاں کی نارضا مندی اس میں کوئی دکھ اور بے چینی پیدا نہیں کرتی اور اس کی نارضا مندی کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ اس منہ اوستہ سکتا ہے۔ یا نہیں اپنی رحمت سے محروم ہو سکتا ہے۔ شاستروں کی ہدایات ایشور کے احکام ہیں۔ اپورب یا اور شیش کی مانند کوئی ایسا جدا گانہ ذریعہ نہیں۔ جو اعمال کے ارتکاب اور ان کے ثمرے کے درمیان حائل ہو کر یا ارتکاب اعمال کے بعد قائم رہ کر انہیں پھیل دیتا ہو۔ صرف ایشور ہی قائم رہتا ہے اور وہ ہمارے اعمال سے خوش یا ناخوش ہو ا کرتا ہے۔ اور وہ جس طرح مناسب سمجھتا ہے۔ اعمال کے ثمر عطا کرتا ہے، شاستر صرف اسی قدر بتلاتے ہیں کہ کون سے اعمال اس کی نگاہ میں پسندیدہ شمار ہوں گے اور کون سے اس کے احکام کے خلاف ہیں۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے لگیوں کا مقصد ایشور کی پوجا ہے اور ان لگیوں میں جن دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی ہے، وہ سب کے سب ایشور کے مختلف نام ہی تو ہیں۔ تمام اخلاق

اور مذہب اس نظام کی رو سے احکام ایزدی کی اطاعت اور ایشور کی پرستش ہیں۔ ایشور کی رحمت سے ہی کوئی شخص نجات حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ انسان کی عقل انہماکی و وسعت حاصل کر لیتی ہے اور وہ ایشور کی غیر محدود ذات کے لگاتار تصور کی بدولت گویا اس بحر سرور میں مستغرق رہتا ہے۔ جس کے مقابلے میں تمام دینیوں لذات عذابات کی مانند ہیں۔ انجام کار یہ بات خود انسان کے بس کی نہیں ہے کہ وہ اپنی کوششوں سے نیک یا بد ہو سکے۔ خدا ہی اپنی خوشی یا ناخوشی سے انسان کو نیک یا بد بنایا کرتا ہے اور اسی کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ کہ نیکی اور بدی کسی فرد کے موضوعی خصایل نہیں ہیں۔ بلکہ خدا کی اپنی خوشی یا ناخوشی کے مطابق اس کے نظریے ہیں۔ جسے وہ اوپر اٹھانا چاہتا ہے، اسی سے نیک کام کرواتا ہے اور جسے وہ گرانا چاہتا ہے اس سے برے کام کرواتا ہے۔ آخری انتخاب و فیصلہ خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے انسان اس کے ہاتھ میں ایک آلہ کار ہے۔ انسانی اعمال بذات خود اپنے ثمرات کی ضمانت نہیں کر سکتے۔ ایشور کی خوشی اور ناخوشی کے مطابق ہی کرم اپنے بھلے یا برے پھل لایا کرتے ہیں۔

شکر کے مذہب کے خلاف منطقیانہ تنقید

جو ناظرین یہاں تک کتاب ہذا کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ انہوں نے ضرور دیکھ لیا ہو گا۔ کہ شری و دشمن کے مذہب فکر کے سب سے بڑے مخالفین شکر اور اس کے متعلقین گزرے ہیں۔ جنوبی ہند میں شری و دشمن و شیو اور جین لوگوں کے اور بھی مذہبی مخالف ہوئے ہیں، شری و دشمن و شیو اور جین لوگوں کا

میں باہمی تعذیب تاریخ کی ایک عام صداقت ہے۔ ایک دوسرے مقامی
 را جایا مذہبی راہنمائے زیر اثر لوگ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے
 کے پیرو ہوتے رہے ہیں۔ شیو پرنا مین۔ وشنو یا کرشن کی برتری یا اس کے
 خلاف ان پر شیو کی برتری ثابت کرنے کے لیے کئی کتابیں لکھی گئیں۔ مادھو اور
 اس کے مقلدین بھی شری وشنوؤں کے مخالف تھے۔ مگر بعض لوگ فلسفہ مادھو کو
 فلسفہ شری وشنو کے ساتھ کم و بیش ملتا جلتا خیال کرتے تھے۔ اور دوسرے لوگ
 مادھو کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے۔ مادھوؤں کے خلاف مخالفانہ بحث
 کی مثال مہا چاریہ کی تصنیف پاراشوریہ وجے اور پرکال پتی کی تصنیف وجیندر پر
 پیش کرتی ہیں۔ شری وشنو بھی بھاسکر اور یاد پرکاش کے خیالات پر نکتہ چینی
 کرتے تھے۔ رامانج کا ویدانت سنگرہ اور وینکٹ کا وادی تریہ کھنڈن اس
 مخالفت کی قابل ذکر مثالیں ہیں۔ مگر شری وشنو مذہب کے سب سے بڑے
 مخالف شنکر اور اس کے مقلدین تھے۔ شت دشنی اس قسم کی ایک مناظرانہ
 تصنیف ہے جس میں وینکٹ ناتھ نے شنکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پر
 پورے زور کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ اور کتاب کا نام ہی ظاہر کرتا ہے کہ
 مصنف نے اس میں ایک سو مناظرانہ امور پیش کئے ہوں گے۔ مگر اس کی
 جو جلد کا بجی ورم کے مطبع سد رشن سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں صرف
 چھیا سٹھ تردیدات موجود ہیں اور مصنف ہزانے جو قلمی نسخے دیکھے ہیں۔ ان
 میں بھی تعداد تردیدات اس سے زیادہ نہیں ہے۔ اسی مطبوعہ کتاب میں
 وادھو لا شری پرکاش کے شاگرد مہا چاریہ عرف رامانج داس پر ایک تفسیر
 موجود ہے۔ لیکن یہ کتاب چونٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے اور باقی دو غیرات
 کھوئی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مطبوعہ کتاب میں دو اور تردیدات شامل ہیں
 جن پر کوئی تفسیر موجود نہیں ہے۔ پی۔ بی۔ اننت آچاریہ کہتا ہے کہ کتاب
 چھیا سٹھ تردیدات پر ختم ہو گئی تھی۔ اگر مدیر کی اس رائے کو مانا جائے۔
 تب شت درشنی میں۔ شت کے معنی ”سو“ کی بجائے ”کئی“ ہوں گے۔ یہ
 قیاس کرنا بہت مشکل ہے کہ آیا وینکٹ نے باقی چونتیس تردیدات واقعی طور پر

لکھی تھیں جو تلف ہو گئیں یا صرف چھپا سٹھ تردیدات جواب ملتی ہیں لکھی تھیں ان میں سے اکثر میں کوئی نیا مواد نہیں ہے اور ان میں سے اکثر تو معتقدانہ اور فرقہ پرستانہ دلچسپی ہی رکھتی ہیں۔ ان کی نہ ہی اور فلسفیانہ قیمت بہت تھوڑی ہے۔ اور اس لیے یہ اس فصل میں چھوڑ دی گئی ہے، جو اسٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے۔ باسٹھویں تردید شنکر کے ویدانت کی اس ناجائز بات پر بحث کی ہے۔ کہ وہ شودروں کو برہم گیان کے حق سے محروم رکھتا ہے۔ ترسٹھویں تردید میں وینکٹ طالب ویدانت کی ان صفات پر بحث کرتا ہے۔ جو اسے اس کے مطالعے کا استحقاق دیتی ہیں۔ چونسٹھویں تردید میں مدرسہ شنکر کے سنیاسیوں کے بیرونی بھیس اور ملاقاتی نامنا نسبت پر بحث کی گئی ہے۔ پینسٹھویں تردید میں بعض قسم کے سنیاسیوں کے ساتھ میل جول سے انتفاع اور چھپا سٹھویں تردید میں اس امر پر کہ شنکر کا فلسفہ برہم سوتر کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا۔ بحث کی گئی ہے۔

اعترافات

۱۔ یہ خیال کہ برہم نرگن ہے اس امر کی کوئی متلی بخش توضیح نہیں کرتا۔ کہ کس طرح برہم کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے کیونکہ اگر وہ بے صفت ہو تب وہ برہم کی اصطلاح سے بیان نہیں کیا جاسکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں خواہ مفہومی۔ اگر یہ لفظ اپنے معنوں میں مستقل نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنوں میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مفہومی یا تعبیری معنوں کی توسیع صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے۔ جب کہ کسی خاص مضمون میں اصلی معنوں کا لینا ممکن نہ ہو۔ نیز ہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں۔ کہ برہم کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنوں میں مستقل ہوتا ہوا اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے۔ جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلیٰ درجے کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارات موجود ہیں جن میں برہم کے بے صفات پہلو کی طرف بھی

اشارہ دیا گیا ہے۔ بطور اعتراض کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ان عبارات کی اور طرح پر بھی تشریح ہو سکتی ہے اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے۔ تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہم کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہم کا لفظ اصلی برہسم کو صرف کنایتہ ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ برہسم کے لفظ کے معنی اکا براہ راست تجربہ کیا جا چکا ہے۔ اس لیے برہسم کے متعلق مخالف کے نظریے کی رو سے برہم کا لفظ ہی بے معنی ہوگا۔

۲۔ اصطلاح برہم کے ان معنوں کے مطابق جس کو شکر ایک بے صفات ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے۔ برہم کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ شکر کہتا ہے۔ کہ برہم عموماً ہم سب کے آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہم کے متعلق تحقیقات کے یہ معنی ہوں گے کہ اسے اس کی ماہیت مخصوصہ کے لحاظ سے جانا جائے۔ آیا وہ ایک جسم ہے، جو شعور سے بہرہ ور ہے یا نہ ہے، پر بھو اور پاک ذات (آتما) ہے یا کوئی اور ہستی ہے جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہم کا کشف ذات بے آغاز ہے۔ تب یہ ہماری تحقیقات کا محتاج ہی نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرائط پر انحصار رکھتا ہے۔ وہ لازمی طور پر معلول ہوگا اور اس حالت میں برہم کا کشف بھی ایک معلول ہوگا۔ جو صاف طور پر شکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہسم کی فطرت عامہ و مخصوصہ کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذات پاک سے متعلق نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر مقلدین شکر یہ کہیں۔ کہ یہ کھوج برہم کی ذات حقیقی سے نہیں بلکہ برہم کی نمود باطل (اپت سوروپ) سے سروکار رکھتی ہے۔ تب اس کھوج سے حاصل شدہ علم بھی ایک نمود باطل ہوگا اور اس علم باطل سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ نیز جب برہم بے اجزا اور بذات خود روشن ہے۔ تب اسے عام یا خاص طور پر جانا کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ اس میں کوئی ایسا اتیان ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزا کی کوئی ایسی تمیز ہو ہی نہیں سکتی، جس کی وجہ سے اس کے علم میں

مارج کا امکان ہو۔ ہر ایک قسم کی جگیا سا (کھوج) کے یہ معنی انہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے، مگر اس کا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے، اچونکہ شکر کا خالی از صفات اور یکساں اور متناس برہم ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا۔ اس لیے کسی ایسے برہم کی کھوج (جگیا سا) ممکن نہیں ہے مقلدین شکر کا یہ طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھ سکتے، کہ اس نظریے کی رو سے برہم کا عام اور خاص علم ممکن ہے، کیونکہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ برہم عام طور پر معلوم، اعموم ہو۔ تب بھی ظہورات موجودہ سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم فطرت مخصوصہ نہ رکھتا ہو۔ تب اسے عام طور پر جانتا بھی ممکن نہ ہوگا۔ (نردیشیش سامانیہ نشیدھ) اگر یہ کہا جائے، کہ ظہور عالم کو باطل جانتا ہی برہم کو جانتا ہے۔ تب ویرانت اور ناکارجن کے مسئلہ تشکیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

۳۔ یہاں دینک وہ کثیر الاستعمال دلیل پیش کرتا ہے۔ جو شکیانہ کرنا سچے کے حق میں شکر کے اس خیال کے خلاف دی جاتی ہے۔ کہ عارف (گیانی) کو ذریعہ (ذریعہ رسوم) کے انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ یہاں دینک کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور وہو کے صرف اس علم سے نابود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ وریض کی ادائیگی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلیٰ ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات مبتلا سے یرقان کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جانتے سے دور نہیں ہو جاتا کہ وہ زردی باطل ہے بلکہ صرف ان ادویات کے ذریعے زردہ ہو سکتا ہے جو اس مرض کو دور کر سکتی ہیں۔ انتہائی نجات برہم پر جو کی پرستش و تمجید سے حاصل ہو سکتی ہے، نہ کہ کسی فلسفیانہ حکمت کے انکشاف سے۔ وحدت کے متعلق مشاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ بات ہوتی، تب شکر تو اس نجات کو حاصل کر لیتا، اگر اسے یہ حالت نصیب ہوتی۔ تب نہ برہم میں مہر ہو جانے پر اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ

کر سکتا۔ نیز یہ خیال کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینا۔ براہ راست کشف ہے۔ باطل ہے، کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے اور اس وجہ سے اسے براہ راست اور بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔ ۵۔ مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں شکر کہتا ہے، اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیا کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ظہور عالم کا دھوکا تب تک جاری رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ موجودہ جسم فنا نہ ہو۔ اس پروینکٹ پوچھتا ہے، اگر صحیح علم سے اودیا (جہالت) مٹ سکتی ہے، تب ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا؟ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اودیا (جہالت) کے مٹ جانے پر بھی نقوش اصلی (واسنائیں) موجود رہ سکتے ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہو گا کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ تب مسئلہ وحدت وجود رد ہو جائے گا۔ اگر واسنایوں کو برہم کے اجزا خیال کیا جائے۔ تب برہم ان کے تعلق میں ملوث ہو جائے گا۔ اور اگر واسنا کو اودیا کی پیدائش خیال کیا جائے۔ تب اسے اودیا کے مٹنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہئے۔ اور اگر اودیا کے مٹ جانے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تب ان کا خاتمہ ہی کیونکر ہو سکے گا؟ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں۔ تب اودیا بھی خود بخود ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل ہی نہیں ہے کہ اودیا کے مٹنے اور پریم گیان کے حاصل ہونے پر واسنا اور اس کا نتیجہ جو ظہور عالم ہے برقرار رہ سکیں۔

۶۔ شکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم نمودار کر دیتا ہے جو تعلیمات ویدانت سننے کے لیے مناسب خوبوں کے حصول سے پاک دامن ہو چکا ہے۔ اس امر کو کہ ویدانت شاستروں کا اتنا آتما کا بطور برہم کے براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر ویدانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل ہو جانے کی صورتِ خاص کو تسلیم

کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے سوا
 برہمن گیان کے حصول کا کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ تب تو انومان اور دوسرے
 الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ
 انھیں بھی اسی طرح خالص علم کی نموداری کے وسائل خیال کیا جاسکتا
 ہے۔ مزید برآں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہو، تب اس علم کے ظہور کو
 کس طرح روکا جاسکتا ہے اور کس طرح ان اسباب کے اجتماع سے براہ راست
 اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے۔ جو اسے کبھی پیدا نہیں کر سکتے کسی وقت خاص
 پر حاصل شدہ علم کو اس میں ایک منفرد شعور کا کشف خیال نہیں کیا جاسکتا
 جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے یہ وہ
 الفاظ جو ایسے علم کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ایسے براہ راست (ایرڈسٹ)
 علم کے پیدا کرنے والے نہیں خیال کئے جاسکتے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس
 سبب کے سوا جو ایسے شعور کی صورت مخصوصہ کے علم کا موجب ہوتا ہے۔ خورنہ
 کے کشف کا کوئی اور وسیلہ نہیں ہے۔ تب ہی بات علم کے تمام وسائل پر صادق
 آتی ہے اور یہی بات انومان اور ویدانت شاستروں کے علاوہ دوسرے
 لفظی بیانات پر بھی غاید ہوگی۔ اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں
 ایسے دعووں کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو دوسرے معمولی لفظی بیانات
 اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ ایسے فقروں کی صورت میں جیسے ”تم
 دسویں آدمی ہو“ اگر وہ شخص جس سے خطاب کیا گیا ہو۔ پہلے ہی جانتا ہو کہ
 وہ دسواں آدمی ہے، تب تو اس جملے کو سمجھنے کے معنی اس اور اک کا
 اعادہ محض ہوں گے۔ جو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ شخص نہیں
 جانتا کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب اسے یہ اطلاع لفظی بیان کے ذریعے
 ملی ہے۔ اور اس لیے اس اطلاع کو بلا واسطہ، براہ راست اور ادراکی
 نہیں کہا جاسکتا۔ اس خصوص میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اگرچہ معروض علم
 دہی کا وہی ہو، مگر طرق اطلاع کے اختلاف سے حاصل شدہ علم بھی مختلف
 ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی شے کو ایک جزو میں اور اکا جانا جاسکتا ہے

اور دوسرے جزو میں بغیر ادراک کے۔ مزید براں اگرچہ برہم کا کشف براہ راست ہوا کرتا ہے۔ لیکن ”تو وہ ہے“ کے جملے کے سننے سے اس کے متعلق پہلا علم تو لفظی علم ہی ہے۔ دوسرے لمحے میں ایک ایسے علم کا آغاز ہوتا ہے جو براہ راست اور غیر منفصل ہے۔ لیکن اگر پہلے تعلم کو براہ راست اور غیر منفصل نہ مانا جائے۔ تب دوسرا تعلم بھی کس طرح براہ راست اور غیر منفصل خیال کیا جاسکتا ہے؟ پھر دیکھو۔ شکر کہتا ہے چونکہ ظہور عالم کے بطلان کی کسی اور طریق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس لیے دیانت شاستروں سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسے بلا واسطہ ہی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ ذات حقیقی کے براہ راست اور بلا واسطہ کشف کے ذریعے دھوکا رفع ہو جاتا ہے، مگر دنیا باطل نہیں ہے، اگر اسے اس لیے باطل مانا جائے، کہ یہ جانی جاسکتی ہے، تب تو برہم بھی اسی بنا پر باطل ٹھہرے گا۔ نیز اگر ظہور عالم کو باطل خیال کیا جائے، تب یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ صحیح علم سے ایسا ظہور مرٹ جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ظہور عالم نہیں مٹتا بلکہ اس کا علم ختم ہو جاتا ہے، تب یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ذہنی حالت کے بدلنے پر بھی جھوٹا علم اس طرح ہی ختم ہو سکتا ہے جس طرح کہ گہری نیند میں چساندی کا دھوکا نہیں رہتا یا یہ استنباط یا دیگر ذرائع تعلم سے بھی راقع ہو سکتا ہے۔ اس امر کے لیے کوئی قطعی اشارہ موجود نہیں کہ علم باطل کو صرف براہ راست اور بلا واسطہ علم کے ذریعے ہی دور کیا جاسکتا ہے پھر اگر یہ کہا جائے، کہ دنیا کے خاتمے کے معنی اس کے سبب کا خاتمہ ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا، کہ حقیقت کا کوئی براہ راست کشف ممکن نہیں۔ جب تک کہ کسی دوسرے وسیلے سے سبب کو رفع نہ کیا جائے، جب تک آنکھ کے پردہ شکی پر انگلیوں کا دباؤ موجود ہے۔ دو چاند ہی دکھائی دیتے رہیں گے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ صرف براہ راست اور بلا واسطہ ادراک کے ذریعے ہی ظہور عالم کے بطلان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر ظہور عالم کے بطلان کے خاتمے کے فقط یہی معنی ہوں، کہ علم کی نموداری اس کی متفاد ہے۔ تب یہ بات بالواسطہ علم سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جیسا کہ دو چاند نظر آنے کا دھوکا

دوسرے لوگوں کی اس شہادت کے ذریعے بھی دور ہو سکتا ہے۔ کہ صرف ایک چاند موجود ہے، مگر نہ صرف دنیا ہی باطل نہیں ہے اور اس لئے ختم نہیں ہو سکتی بلکہ لفظی علم کو براہ راست ادراک کا موجب خیال نہیں کیا جاسکتا اور اگر یہ ایسا بھی ہوتا۔ تب بھی اس کے ساتھ دیگر ضروری شرائط کا ہونا لازم ہوگا۔ جس طرح کہ بعضی ادراک میں توجہ۔ ذہنی جو کسی اور دیگر حیوانی شرائط ضروری عناصر ہیں۔ پس صرف لفظی علم بذات خود براہ راست کشف کا موجب نہیں ہو سکتا یہ فرض کر لینا بھی درست نہیں ہے کہ غیر ادراکی علم ادراکی علم کی تردید نہیں کر سکتا، چنانچہ یہ بات معلوم العوام ہے، کہ چراغ کے لگنا تار شعلے کا ادراک اس خیال سے مسترد ہو جاتا ہے، کہ شعلہ لگاتا رہا ہو نہیں سکتا اور جو شعلہ لگاتا رہا معلوم ہو رہا ہے، وہ دراصل مختلف شعلوں کا متواتر وجود میں آنا ہے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلا واسطہ ادراک کا ذریعہ خیال کر لیا جائے، تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی، کہ علم کی بعض دیگر صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

۷۔ غامض اور مافیہ سے پاک شعور کی حقیقت کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی، تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو بطور حقیقت ظاہر نہ کر سکتی۔ کیونکہ اگر یہ ایسا کرتی۔ تب اسے بے صورت خیال نہ کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی، تب ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود ہوتا اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلقات سے ثابت کیا جاتا۔ تب صاف طور پر یہ بذات خود دروہی نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کیا کرتا ہے؟ مقلہ بنیٰ شکر یہ جواب دیا کرتے ہیں کہ یہ اس یا اس شخص پر نمودار نہیں ہو ا کرتا بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر یہ جواب ان حضوں سے بالکل مخلف ہو گا جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں، کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہو ا کرتا ہے۔ مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا بھی تجربہ نہیں کر سکتے۔ اس

واسطے اس کے تقدم۔ برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فرض کی جاتی ہے۔ قابلِ تقيہ نہیں ہے۔ گہری اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا بطور سرور تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سرور کے موضوعی تجربے کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جاسکتا۔ نیند سے بیدار ہونے پر مابعد کا تجربہ شخص بدرجہ کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا، کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ دیر تک کرتا رہا، کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس کی نام نہاد مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھ سکتی۔

۸۔ غیر متعین (نردکھ) علم کی تردید کی کوشش میں وینکٹ کہتا ہے کہ یہ نام نہاد غیر معین علم ایک متعین معروض کی طرف اشارہ دیتا ہے حسی تجربے کے لمحہ اول میں ہی شے کا ادراک بطور کل بمعہ صفات بذریعہ حواس ہوا کرتا ہے بعد میں اسی معروض کو ہی تصوری صورتوں میں تعمیر کر لیا جاتا ہے۔ غیر معین مرحلے کی صفت خاص یہ ہے کہ اس حالت میں شے کی کسی بھی صفت یا پہلو پر توجہ خاص نہیں دی جاتی، لیکن اگر ایسی صفات مخصوصہ پیچ و قوف کے معروض کو پہلے والی نہ ہوتیں۔ تب ایسی صفات مابعد کے مرحلہ تعلیم پر کبھی بنو دار نہ ہو سکتیں اور علم غیر معین کبھی علم شخص میں نہ بدل سکتا۔ صفات مخصوصہ کا مرحلہ اول میں ہی ادراک ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ صفات اس وقت معین صورت اختیار کر لیتی ہیں، جب مابعد کے لمحات میں اسی قسم کی دیگر صفات مخصوصہ کو یاد کیا جاتا ہے۔ پس ایک خالص غیر معین ہستی کبھی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتی۔

۱۹۔ اہل شکر کا دعویٰ یہ ہے کہ ادراک ہستی پاک کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ جہالت کی وجہ سے صورتِ مختلفہ کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور اسی تعلق کے باعث وہ صورتیں بھی براہ راست ادراک کے موضوعات معلوم ہوتی ہیں، وینکٹ کہتا ہے کہ وجہ اور اس کے

اعراض کو ہم بذریعہ حواس بیک وقت محسوس کیا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ اسی معروض کے اجزاء ہوتے ہیں جو ہمارے علم کو معین بناتا ہے۔ یہاں تک کہ کلیات بھی ہمارے براہ راست علم کے معروضات ہو سکتی ہیں۔ اور جب ان کلیات کو بعد میں باہمی طور پر تمیز کیا جاتا ہے۔ تب ہی مختلف اعمال پر مشتمل ایک جداگانہ ذہنی عمل کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ نیز اگر ادراک صرف غیر معینی ہستی کا ہی پتہ دیتا۔ تب کیونکہ مختلف اشیا اور ان کے باہمی اختلافات کے تجربے کی توجہ کی جا سکتی ؟

۱۳۔ شکر کے اس نظریے کی تردید کرتا ہوا کہ اختلاف کا علم خواہ بطور ایک مقولے کے اور خواہ بطور ایک صفت مخصوصہ کے باطل ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ ”عدم اختلاف“ کی بھی جسے بطور دلیل اکثر اوقات کام میں لایا جاتا ہے۔ خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی ثابت کرتا ہے۔ تردید اختلاف کی کوئی کوشش بھی تردید وحدت پر ہی ختم ہوگی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اشیا سے مختلف ہوا کرتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا پڑتا ہے۔

۱۴۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم قابل وقوف ہونے کی حیثیت سے سپیی میں ماندی کی مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے ؟ یہ خوش گوش کے سینک کی مانند ہو وہ تو ہونہیں سکتی۔ کیونکہ یہ بات ہمارے تجربے کے خلاف ہے اور اہل شکر بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے۔ اس کے یہ معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ کہ دنیا ایک ایسی شے ہے۔ جو ہستی اور نہستی دونوں سے ہی مختلف شے ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ نہ ہی اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ظہور عالم سے وہاں بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے۔ تب یا تو یہ لازمی طور پر برہم کی فطرت کی ہوگی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہوگی۔ اور یا اس سے مختلف۔ امکان اول کو ہم ان معنوں میں تسلیم کرتے

ہیں کہ دنیا برہم کا ایک جزو ہے۔ اگر ظہورِ عالم کی نفی کی جاسکے اور اسے برہم کے ساتھ ایک بھی مانا جائے۔ تب تو اس نفی کا اطلاق برہم پر بھی ہوگا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے۔ تب چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرط یا توضیح میں مفہوم ہوتی ہے۔ اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ بطلان کے معنی اس ہستی کے اندر ظہورِ عالم کے ہیں۔ جس میں یہ موجود ہی نہیں کیونکہ دنیا کا ایسا بطلان کہ جہاں یہ موجود معلوم ہوتی ہے وہاں موجود ہی نہیں۔ بذریعہ ادراک نہیں سمجھا جاسکتا اور اگر اس کے لیے کوئی ادراک ہی موجود نہ ہو تو کوئی انتاج بھی ممکن نہیں ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے۔ تو کسی انتاج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ ظہورِ عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہم سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وہ دنیا کو برہم سے مختلف تسلیم کرتا ہے اگرچہ وہ برہم سے الگ اور قابلِ جدائی کوئی اپنی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ صرف برہم ہی حقیقت واحد ہے۔ اس کی نفی لازمی طور پر باطل ہوگی۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا۔ کہ چونکہ برہم خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہوگی۔ وینکٹ جس حقیقت یا ہستی کو دنیا کے ساتھ منسوب کرتا ہے وہ قابلِ ثبوت (پر مانیق) ہے۔ رامانج کی رائے میں سچائی وہ ہے۔ جو عملاً ثابت ہو سکے (دیو ہار یوگیہ)۔ اور اس دعوے کا بطلان کہ دنیا جھوٹی ہے۔ دنیا کی حقیقت کے واقعی تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز دنیا کے بطلان کو منطقی دلائل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر وجود رکھنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گی۔ مزید براں یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ برہم بھی ایک معنوں میں ممکن العلم اور دنیا بھی اسی طرح ہے۔ دلیل کے طور پر کہا جاسکتا ہے کہ برہم کو انتہائی معنوں میں ممکن العلم نہیں کہا جاسکتا۔ مگر دنیا بھی تو انتہائی معنوں میں نہیں جانی جاسکتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اہل شکر اسے باطل نہ کہہ سکتے۔ اور اگر یہ بات

ہے تو اہل شکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل ہے کیونکہ یہ جانی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں تو برہم بھی باطل ثابت ہوگا ۹

۱۶۔ پھر یہ دلیل دی جاسکتی ہے۔ کہ اشیائے عالم اس لیے باطل ہیں۔ کہ اگرچہ ان کی ہستی یکساں حال رہتی ہے۔ مگر اس ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ برہم کہتے ہیں۔ ایک صراحی موجود ہے۔ ایک کپڑا موجود ہے۔ لیکن اگرچہ یہ نام نہاد ہستیاں بدلتی رہتی ہیں۔ صرف ہستی یکساں حال رہتی ہیں۔ اس لیے تغیر پذیر ہستیاں باطل ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ تغیر کے معنی کیا ہیں؟ اس کے معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں کیونکہ اس صورت میں برہم دوسری ہستیوں سے مختلف ہونے کے باعث باطل متصور ہو سکے گا۔ اور اگر برہم کو جھوٹی دنیا کے ساتھ بعینہ ایک خیالی کہا جائے۔ تب خود برہم ہی باطل ثابت ہوگا یا حقیقی برہم کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور عالم بھی حقیقی ہوگا۔ مکائی یا نانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی اس لیے باطل نہیں کہ یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہم خود ان معنوں میں تغیر پذیر ہے کہ وہ بطور غیر حقیقی ہونے کے ہستی نہیں رکھتا۔ یا بطور ایسی ہستی کے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب صدف میں چاندی کا دھوکا معلوم ہو جاتا ہے۔ تب بھی کوئی نہیں کہتا۔ کہ صدف میں چاندی نابود ہو گئی ہے۔ فنا (دناشن) کے معنی ایک ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تضاد (بادھ) کے معنی اس کی نفی کے ہیں جو اور اک میں آئے۔ اس قسم کے حملوں میں کہ ”صراحی موجود ہے“ ”کپڑا موجود ہے“ ”ہستی صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے“ لیکن صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے۔ اور اگرچہ برہم ہر جا موجود ہے۔ لیکن وہ ہمارے اندر اس تعلیم کو بیدار نہیں کرتا کہ صراحی موجود ہے ”کپڑا موجود ہے“ نیز ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے کی ہستی کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ اور اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو معیار بطلان خیال کیا جائے۔ تب تو برہم بھی باطل ہوگا۔ کیونکہ وہ آغاز نجات سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم تو دائمًا بذات خود روشن ہے۔ مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے

مخفی رہتی ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح ہی صراحی اور کپڑا بھی مخفی طور پر روشن رہتے ہیں۔ نیز تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر متباہین ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب و نقص ہونا (نزد و شستا) ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور ہستی کی ماہیت کے متعلق فیصلے سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ چونکہ صراحی اور کپڑے کی مانند معمولی اشیاء ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس واسطے وہ تنویر بالذات کے ظہورات ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے۔ کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے دو تہوں کوئی فرق آتا ہے۔ برہم باطل ہے۔ کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ رشتہ قسلس نہیں رکھتا اور ہر ایک دوسری شے سے مختلف ہے۔

۱۷۔ مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ ہم عالم و معلوم کے باہمی تعلق (خواہ اس کی ماہیت کچھ ہی ہو) کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس لیے شے بدرک یا علم کے مافیہ کو باطل ماننا بڑا ہے۔ اس کے جواب میں دینک کہتا ہے۔ کہ بطلان عالم کو بطور ایک لازمی نتیجہ کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ عالم و معلوم کا باہمی تعلق معلوم سے انکار کی بجائے اس کے اقرار سے ہی ممکن ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقی یا طور پر مہوم ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے۔ کہ معلوم باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خوگوش اور اس کے سنگ کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ خوگوش اور سنگ دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو معلوم بھی باطل ثابت ہو گا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بذات خود ثابت ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تب اس کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جاسکتا ہے تب اس بات کے ماننے میں کیا ہرج

ہو گا۔ کہ اگر عالم کی عدم موجودگی میں معلوم کا بھی وہی وجہ مان لیا جائے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کے تعلیم کو اسی طرح بذات خود ثابت نہیں مانا جاسکتا جس طرح کہ خود ان اشیاء کو۔ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذات خود روشن دیکھا گیا ہے، اگر یہ کہا جائے، کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا امتلا (انومان) سے ثابت ہوتا ہے۔ تب مخالفانہ دعوے کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ مناسب استخراج کے ذریعے کائنات کا بذات خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا مقلد شکر برہم کی بذات خود نور فاعل کذب و استخراج ثابت کرنا چاہتا ہے۔ تب تو اس کی معروفیت سے انکار ہو سکتا ہے اور اس طرح وہ اصلی دعوے کہ برہم کسی بھی تعلیم کا معروض نہیں ہو سکتا لازمی طور پر مسترد ہو جائے گا۔

اہل شکر در حقیقت یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ رامانج کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ کہ اشیاء روح کے نور تعلیم سے منور ہو ا کرتی ہیں اور اس لیے ان کی ہستی کا دار و مدار عالم کی ہستی پر ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مقلدین رامانج خود آگاہی کی اس ہستی کو تسلیم کرتے ہیں جس کی نسبت سے تمدن (عالم) بھی معلوم شمار ہوتا ہے اگر اس خود آگاہی کو باطل سمجھا جائے۔ تب تو بذات خود روح (آتما) بھی باطل ثابت ہوگی اور اگر اس خود آگاہی کو حقیقی مانا جائے۔ تب ان کا درمیانی رشتہ بھی حقیقی ہوگا۔ اگر خود آگاہی کو غیر مدرک مان کر بھی حقیقی سمجھا جائے۔ تب اسی مثال کی بنا پر دنیا کو بھی یا وجود غیر مدرک ہونے کے حقیقی خیال کیا جاسکتا ہے۔

یہ اعتراض کہ معلوم کو اس لیے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ منطقیانہ طور پر عالم اور معلوم کی باہمی نسبت کی ماہیت کو خیال میں لانا مشکل ہے۔ بے بنیاد ہے۔ کیونکہ صرف نسبت کی منطقیانہ ماہیت کو سمجھنے میں دقت کو دیکھ کر نسبت دیکھنے والی ہستی سے انکار نہیں کیا جاسکتا، تو کہ تجربے میں ناقابل انکار طریق پر پائی جاتی ہے۔ اس لیے نسبت کو کسی نہ کسی طرح ماننا ہی پڑے گا، اور اگر نسبت کو اس لیے حقیقی مان لیا جائے کہ وہ تجربے میں آتا ہے۔ تب تو یہ دنیا بھی حقیقی ہے کیونکہ

یہ بھی تجربے میں آتی ہے، اگر دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ ناقابل توجیہ ہے۔ تب تو خود ابطال ہی اس لیے باطل ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ناقابل توجیہ ہے۔ یہ اعتراض کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ بے بنیاد ہے، کیونکہ حال میں دو چیزوں کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ان کے درمیان کوئی ضروری تعلق پایا جاتا ہے۔ خرگوش اور سینگ کی مثال اس امر کی توضیح کرتی ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ جو اشیا حال میں موجود ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ آپس میں کوئی نسبت رکھتی ہوں، لیکن حال میں کئی ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں جو آپس میں نسبت رکھتی ہیں اور اس طرح حال میں کئی ایسی اشیا بھی موجود ہیں۔ جو ماضی اور مستقبل کی بعض اشیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ بے شک یہ بات صحیح ہے کہ ماضی اور مستقبل کی اشیا کے درمیان رشتہ ارتباط ممکن نہیں ہے، لیکن یہ بات ہمارے دعوے میں کوئی فرق نہیں لاسکتی، کیونکہ زمانہ حال میں ہستیوں کے درمیان بعض رشتے پائے جاتے ہیں اور حال اور مستقبل کی بعض ہستیوں کے درمیان بھی دیگر قسم کے تعلقات موجود ہیں۔ حال۔ ماضی اور مستقبل کے تعلقات کو تجربے سے سیکھنا پڑتا ہے، اگر ربط مکانی زمانہ حال میں موجود ہستیوں کی علامت خاص ہے تو ربط زمانی حال۔ ماضی اور مستقبل کی ہستیوں میں پایا جائے گا لیکن تعلق کے معنی لازمی طور پر ربط کے نہیں ہیں۔ قرب و بعد بھی نسبت کو مشروط کر سکتے ہیں۔ نسبتوں کو تو ایسا ہی مان لینا واجب ہے۔ جیسی کہ تجربے میں آتی ہیں اور اپنی ماہیت مخصوصہ میں ناقابل تعریف اور بے مثال ہوتی ہیں۔ بذریعہ توسل ان کی توجیہ کی ہر ایک کوشش تجربے کے ساتھ تضاد میں ختم ہوگی، اگر اس بنا پر تمام نسبتوں سے انکار کیا جائے کہ ایک نسبت مزید نسبتوں کو فرض کرے گی، اور اس طرح استدلال دوری عاید ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ نسبت سے انکار کی کوشش بھی بذات خود ایک نسبت فرض کرتی ہے اور اس لیے مخالف کے اپنے مفروضے کی رو سے ہی متروک ہو جاتی ہے۔ ہر ایک رشتہ بذات خود قائم ہوتا ہے، اور اپنی ہستی کے لیے

کسی دوسرے رشتے پر انحصار نہیں رکھتا۔

۱۸۔ دینکٹ شکر کے اس خیال کی تردید کرتا ہوا کہ برہم اپنی بذات خود تویر کا کوئی ایسا معروض نہیں رکھ سکتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ یہ دلیل دیتا ہے۔ اگر بے آغاز وقت سے برہم میں اودیا (جہالت) موجود ہو۔ تب برہم اس سے کسی طرح جھٹکارا نہیں پاسکے گا اور اس لیے نجات ناممکن ہوگی، تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا برہم سے مختلف ہے یا نہیں۔ اگر مختلف ہے تب شکر کا مسئلہ وحدت وجود ختم ہو جاتا ہے اور اگر غیر مختلف ہے تب برہم اس سے آزاد نہیں ہو سکے گا، اور دوسرے پہلو پر اودیا کا جو برہم کی ذات میں محو ہو چکی ہے۔ خودی اور جذبات نفسانی وغیرہ کی صورت مختلفہ میں ارتقا نہ ہوگا۔ اگر اس اودیا کو باطل سمجھ کر اسے برہم کی ذات مطلقہ کو باندھنے کے ناقابل قرار دیا جائے۔ تب اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر یہ بطلان برہم کی ذات کو چھپا سکتا ہے۔ تب وہ کس طرح تویر ذات کو دوبارہ حاصل کر سکے گا۔ اور اگر ایسا نہ کر سکے۔ تب اس کے معنی اس کے خاتمے کے ہوں گے۔ کیونکہ تویر ذات تو برہم کی فطرت حقیقی ہے۔ اور اگر اودیا بطور ایک آزادانہ ہستی کے موجود رہ کر برہم کی ذات کو چھپا لیتی ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہوگا، کہ کیونکر ایک واقعی ہستی محض علم سے نابود ہو سکتی ہے۔ راہیج کے خیال کے مطابق علم برہم کی ایک وہ صفت یا علامت مخصوصہ ہے جس کی بدولت تمام اشیاء برہم سے جانی جاتی ہیں نیز تجربہ بھی مبتلا ہے کہ عالم اپنے علم سے چیزوں کو روئین کرتا ہے اور اس طرح علم ذات عالم کی وہ صفت مخصوصہ ہے، جس کے ذریعے چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۹۔ شکر کے اس خیال کے تردید میں کہ اودیا یا جہالت برہم میں قیام رکھتی ہے۔ دینکٹ اگیان کے تصور کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کیا اگیان کے معنی عالم ہونے کی قابلیت کی نفی مطلقہ نہیں ہیں کیونکہ یہ قابلیت برہم کا جو ہر ذاتی ہونے کے باعث کبھی نابود نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کے معنی اس جہالت کے ہیں، جو کسی تعلم کی نموداری سے بیشتر موجود ہوتی ہے کیونکہ اہل شکر علم کو برہم کی صفت یا علامت مخصوصہ تسلیم نہیں کرتے۔ نہ ہی اس کے معنی کسی خاص علم کی نفی کے ہیں۔ کیونکہ شعور برہم ہی وہ شعور واحد

ہے۔ جسے اہل شکر مانتے ہیں۔ نیز اگیان کو علم کی نفی بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسے ایک مثبت ہستی کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ جو اگیان علم کے ذریعے دور ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ اسی ذات دانندہ سے تعلق رکھتا ہو جو وہ علم رکھتی ہے اور لازمی طور پر اس معروض خاص سے تعلق رکھتا ہو، جس کے متعلق علم موجود نہ تھا۔ اب چونکہ مقلدین شکر برہم کو عالم (دانندہ) تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ممکن ہی نہیں کہ کوئی اگیان اس کے ساتھ متعلق ہو۔ مذہب راماچ کے ارکان کا خیال یہ ہے کہ افراد اسی حد تک متلائے جہالت ہیں، جہاں تک کہ وہ اپنی فطرت کو بذات خود منور حقایق کے طور پر نہیں جانتے، اور جہاں تک وہ خود کو اپنے اجمام۔ جو اس۔ جذبات اور دیگر تعصبات و خیالات سے متلازم کر لیتے ہیں، اور جب وہ اپنی یو قونی سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی جہالت دور ہو جاتی ہے اور صرف اسی صورت میں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جہالت علم سے دور ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ ناممکن ہو گا اگر برہم کو شعور منہر مانا جائے۔ مذہب راماچ کے اس نظریے کی رو سے انفرادی طور پر جاننے والی ارواح اچھی ماہیت اصلی میں علیم کل ہیں۔ یہ صرف جھوٹے تعصب اور جذبات ہیں جو ان کے علم مطلق کو ڈھانپ لیتے ہیں اور ارواح ایسی معمولی جاننے والی مخلوق ہوتی ہیں، جو حالات خاص میں ہی چیزوں کو جان سکتی ہیں۔

۳۱۸

۳۰۔ وینکٹ بلا واسطہ وجدان (انوجوتی) کی اس تعریف کی تردید کرتا ہوا جو کہ چت سکھا چاریہ نے اپنی تصنیف تنوپر دپیکا میں اس طور پر کی ہے۔ کہ وہ مزید آگاہی کا موضوع ہوئے بغیر ہی بلا واسطہ اور اکہلا سکتا ہے۔ اس کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات اٹھاتے ہیں۔

اہل شکر کہتے ہیں کہ اگر بلا واسطہ وجدان مزید عمل تعلم کا معروض ہو سکتا ہو۔ تب یہ اپنے بلا واسطہ وجدان کی حیثیت کھو بیٹھتا ہے اور اسے دوسری اشیا مثلاً صراحی کی مانند ایک شے خیال کیا جاسکتا ہے۔ اگر بلا واسطہ وجدان کے یہ معنی لیے جائیں۔ کہ یہ اپنے عمل کے وقت خود بخود روشن ہوتا ہے اور کسی اور تعلم کی روشنی کا محتاج نہیں ہوتا۔ تب اس بات کو تو راماچ بھی

تسلیم کرتا ہے۔ مزید برآں یہ وجدان اپنی خود انظہاری کے موقع پر اپنے اندر آتما کا علم بھی بطور عالم کے رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک کشف کے اتنی معنوں کا تعلق ہے۔ تنویر ذات سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔

بلا واسطہ وجدان (انوبھوتی) کے الفاظ ان معنوں میں بھی مشتمل ہوتے ہیں کہ وجدان زمان و مکان یا انفرادی قوانین سے محدود وجدان کا نہ انفرادی تعلیمات کی صورت میں کبھی منفرد نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا وجدان کبھی تجربے میں نہیں آتا کیونکہ ہم نہ صرف ایسے تعلیمات کا ذکر کیا کرتے ہیں جو بعض اشخاص میں نمودار ہوتے ہیں یا نابود ہیں بلکہ ہم اپنے تعلیمات کا ذکر بھی ماضی مستقبل میں موجود ہونے کے طور پر کیا کرتے ہیں مثلاً میں اسے جانتا ہوں۔ میں اسے جانتا تھا، وذلک جو ثابت کرتے ہیں کہ تعلیمات زمانی طور پر محدود ہوا کرتے ہیں۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ بلا واسطہ وجدان برہم یا کسی اور شے کو روشن کر سکتا ہے۔ اگر یہ برہم کو ظاہر کرتا ہے تو یہ لازمی طور پر ایک معروض رکھتا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایسا کرتے وقت صرف اسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو پیشتر ہی خود بخود نمودار ہو رہی ہے۔ تب بھی یہ ایک شے کو ظاہر کرنے والا ہوگا اگرچہ وہ شے پہلے ہی سے ظاہر ہو رہی تھی۔ اس سے مقالہ زیر بحث اوبد توستی پر وکش دیوہا یوگتیوم (نامعلوم ہو کر بھی بطور معلوم کام میں لانے کے قابل) کی دو اصطلاحوں میں تضاد واقع ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ بالا دلائل کی پیروی کرتے ہوئے، اگرچہ برہم کو بلا واسطہ خیال کیا جائے۔ تو بھی یہ وجدان کا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اگر بطور امکان دیگر یہ وجدان برہم کے علاوہ کسی اور شے کو ظاہر کرتا ہے تب یہ بات مخالف کو ایک ایسے نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کر دے گی جو نہ صرف اسے منظور نہیں بلکہ تنبیہ ہے۔

ٹھیک جس طرح کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ صراحی پکڑے یا نازنگی کو جانتا ہے۔ اسی طرح وہ کہہ سکتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کی یا اپنی آگاہی کو جانتا ہے۔ اس طرح ایک آگاہی ایک دوسری شے کی مانند کسی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اگر ہم دوسرے کی آگاہی سے آگاہ نہیں ہو سکتے تو ذہنی

مفہم کے لیے زبان کا استعمال بند ہو جانا چاہیے۔

اگر بلا واسطہ وجدان بذات خود آگاہی کا محروض نہیں ہو سکتا تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ بالکل ہی نامعلوم ہے۔ اور اس سے اس کی ہستی بھی مہوم تصور ہوگی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ حقایق مہوم اس لیے ادراک میں نہیں آتے کہ وہ مہوم ہیں۔ حقایق اس لیے مہوم نہیں ہو جاتا کہ اس کے وہ ادراک میں نہیں آ سکتے کیونکہ اول الذکر بیان میں جو لزومیت پائی جاتی ہے وہ مشروط نہیں ہے۔ اہل شکر یہ نہیں کہیں گے کہ بلا واسطہ وجدان کے علاوہ تمام حقایق مہوم ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حقایق مہوم اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہوتے کہ وہ مہوم ہیں۔ مگر اس حالت میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اشیا (مراجی وغیرہ) اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہیں کہ وہ مراجی وغیرہ ہونے کی صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہاں جس امر پر تاکید و تکرار ہے۔ وہ یہ ہے کہ معمولی اشیا بلا واسطہ وجدان نہیں ہو سکتیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ جانی جاتی ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہ دلیل کہ کسی ہستی کو اس لیے وجدان بلا واسطہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جانی جاتی ہے۔ بالکل ہی ناقص ہے۔

۲۱۔ اہل شکر انفرادی تعلقات کی پیدائش سے منکر ہیں ان کے خیال میں تمام نام نہاد تعلقات اس لیے نمودار ہو کر تھے ہیں۔ کہ او یا اپنی مختلف حالتوں میں بذات خود درشن شعور منظرہ کے تعلق میں آیا کرتی ہے۔ اس خیال کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ یہ امر واقعہ کہ تعلقات نمودار ہو کر تھے ہیں۔ عالمگیر تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ اگر شعور منظرہ دائماً موجود ہو اور انفرادی تعلقات سے انکار کیا جائے۔ تب تو تمام اشیا کو یک وقت نمودار ہو جانا چاہیے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شعور منظرہ تو ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ لیکن مختلف تعلقات کی نموداری دیگر حالات علتی کے اجتماع سے مشروط ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ایسی غیر محدود تعداد میں شرائط علتی جو شعور منظرہ کو مشروط کرتی ہیں ان کی موجودیت خود اہل شکر کے اپنے فتوے کے

خلاف ہوگی۔ کیونکہ یہ بات ان کے ناقابل مصالحت مسئلہ وحدت وجود کی تعلیم کی مخالف ہوگی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ صور علمیہ وحقیقت شعور منزہ کی فطرت کو بدل دیتی ہیں تو شعور منزہ تغیر پذیر ثابت ہوگا، اور یہ بات شکر کے دعوے کے خلاف ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورتیں شعور منزہ پر جیسا کہ وہ ہے باہر سے عاید ہوتی ہے اور اس طرح عاید ہونے پر وہ اشیائے مخصوصہ خود شعور سے بنو پر پاتی ہیں۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اس غرض سے کہ کوئی شے روشن و نمودار ہو ایسی نموداری کو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے سے حاصل کرنا ہوگا۔ اگر اشیاء کی براہ راست نموداری ممکن نہیں ہے تو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے کے لیے ایک اور جھوٹی بات عاید کرنی ہوگی۔ اور پھر اس کے لیے ایک اور۔ اسی طرح غیر محدود استدلال و دوری لازم ہوگا۔ اگر یہ ٹھکانا باطل نہیں ہے تب شعور تغیر پذیر ثابت ہونے سے پرانا اعتراض پھر نمودار ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیاء کی نموداری حالات کے اجتماع اور شعور منزہ کی فطرت کی کسی امداد خاص پر انحصار نہیں رکھتی تب تو تمام اشیاء چونکہ وہ سب کچھ سب شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ بیک وقت روشن ہو سکیں گی نیز اگر تمام تعلیمات شعور منزہ کی فطرت پر جھوٹ موٹ تھوپے گئے ہیں۔ تب تو کسی خاص تعلم مثلاً مراحج کے جھوٹ موٹ عاید ہونے پر کوئی اور شے موجود نہ ہوگی۔ اور اس کا نتیجہ عدم پرستی ہوگا۔ یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اہل شکر اس وجہ سے دنیا کی بود سے انکار کرنے پر آمادہ ہیں کہ اس کے اور اسے جاننے والے کے درمیان کوئی رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ تب وہ برہم کے ساتھ ایسی دنیا کے تعلق ہونے کا دعوے کس طرح کر سکے گا؟

دوسرے پہلو پر دیکھیں۔ تو ہم سب کا تجربہ اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ ہم تعلیمات کا وجود میں آنا۔ قائم رہنا اور گزرنا جانتے ہیں اور جب وہ ہم سے گزر چکے ہیں تب سوئے اور اکی تجربے کے ہمیں گزشتہ اور آئندہ واقعات سے آگاہ ہونے میں کوئی وقت پیش نہیں آیا کرتی۔ اس واسطے یہ اعتراض کہ حال کی آگاہی ماضی یا مستقبل کے واقعات سے

تعلق نہیں رکھ سکتی۔ نادرست ہے اور یہ اعتراض کہ ماضی یا مستقبل کی حقیقی کی آگاہی اس لیے نہیں ہو سکتی۔ کہ وہ اب موجود نہیں ہیں۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ زمانہ ماضی مستقبل کی حقیقی اپنے مخصوصہ تعلقات زمانی میں موجود رہتی ہیں۔ آگاہی کی صحت عدم تباہی میں ہے نہ کہ کچھ حاضر کی کسی مہتی کے ساتھ متعلق ہوئے ہیں۔ ورنہ کچھ حاضر کے ادراک موجود کم کو بھی درست خیال کرنا پڑے گا۔ چونکہ ایک ایسی آگاہی سے آگاہ ہونا ممکن ہے جو موجود نہیں ہے۔ مگر براہ راست اور بلا واسطہ شناسائی اور نتائج سے وجود میں آتی ہے۔ انفرادی آگاہی کی پیدائش سے شکر کا انکار غیر صحیح ہے۔ راجح کے نظریے کے مطابق اس میں شک نہیں کہ علم کو ابدی مانا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم کی گئی ہے کہ یہ علم زمانی صفات مخصوصہ اور نیز حالات مخصوصہ رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک ان صفات مخصوصہ اور حالات کا تعلق ہے۔ خاص مجموعی حالات کے زیر اثر علم کی پیدائش اور خاتمہ ممکن ہوں گے۔ پھر یہ اعتراض کہ چونکہ شعور منہرے آغواں ہے اس لیے تغیر نہیں ہو سکتا۔ نادرست ہے۔ کیونکہ خود اہل شکر ادبیا کو بے آغاز بھی مانتے ہیں اور تغیر پذیر بھی۔

اس خصوص میں یہ بات بھی بتلائی جاسکتی ہے کہ نام نہاد مافیہ سے خالی شعور تجربے میں پہلے کبھی موجود نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بے خواب نیند اور غشی کی حالتوں میں بھی شعور کا تعلق مدد سے ہوتا ہے اور اس لیے وہ بالکل ہی مافیہ سے خالی نہیں ہوتا۔

۲۲۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ شعور منہرے اس لیے نہیں بدلتا کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے اگر غیر تبدیل لفظ کے معنی یہ ہوں۔ کہ اس کے لیے بھی یقینی نہیں۔ تب یہ بات جھگڑائی جاسکتی ہے۔ کہ اہل شکر آگیاں کو غیر مخلوق مانتے ہوئے بھی اسے فنا پذیر خیال کرتے ہیں اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر فانی نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مخلوق ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے تب اسی رد و رکے ساتھ یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ تمام اشیاء کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ اہل شکر کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے۔ تب ان کی یہ دلیل کہ غیر مخلوق مہتی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ مسترد ہو جاتی ہے۔ برہم کے متعلق شکر لکھ

رامانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ شکر کے خیال میں برہم مطلقاً لا تغیر اور لا صفت ہے۔ اور رامانج کی رائے میں برہم وہ حقیقت مطلقہ ہے جس کے اندر دنیا اور انفرادی ارواح اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لا تغیر ہے۔ جہاں تک کہ تمام حرکی تغیر اندر سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل و قایم اور بالکل ہی کسی بھی خارجی شے سے غیر متاثر ہے۔

۳۲۲

۳۳۔ اہل شکر کہتے ہیں کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے۔ اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے۔ وہ مراحى کی مانند مخلوق موصوع ہو ا کرتی ہے۔ اگر یہ شعور منزه ہی ہے۔ جو مایا کے شرط لگانے والے عناصر اودیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے۔ تب اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر شعور منزه کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جاسکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے جو کہ شکر کے نظریے کے خلاف ہے اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ جسم اور شعور منزه کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے۔ تب اسے تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل شکر کے اس نظریے کے خلاف ہوگی جو برہم کو لا تغیر مانتا ہے پھر اگر جسم اور شعور منزه میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے۔ تب اس سے یہ نتیجہ نکلتے گا کہ جو اشیاء در حقیقت مراحى کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں لیکن اہل شکر کی رائے میں مراحى وغیرہ بھی برہم سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا بیان تا ئید کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ مزید براں چونکہ اودیا غیر مخلوق ہے لہذا اہل شکر کے اصول کے مطابق یہ برہم سے مختلف نہ ہوگی۔ مگر اس نتیجے کو قبول کرنے میں اہل شکر بہت سست ہوں گے۔ یہ بھی نہیں کہتے کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہو ا کرتی۔ کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایک ہی شعور برہمودی صوزنیں باہر سے عاید ہو گئی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں اور اگر ظاہری صورت مختلف

کو مان لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی چاند ہر آٹے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے۔ جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شے نہیں ہوتے۔ اسی طرح نمودات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمام عکسی چاند باطل ہوتے ہیں۔ تب اسی مثال کی بنا تمام آگاہیاں بھی باطل ہو سکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی شعور حقیقی موجود ہو۔ تب تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا باطل کہنا بڑے گا۔ اور یہ نظریہ کہ اصول شعور انفرادی تعلیمات سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا غیر معقول ہے۔ کیونکہ متقدمین رمانج شعور کے ایک اصول مجرد کے قابل ہی نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں تمام تعلیمات مخصوص اور انفرادی ہوا کرتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رمانج کی رائے کے مطابق شعور افراد مختلف میں بطور صفات ابداً ہی موجود رہتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ حالات و شرائط کے مطابق تبدیل ہو جائے۔ ۲۴۔ شعور منزه کے لاصفت ہونے کی خاصیت پر معترض ہونا ہوا دینکٹ کہتا ہے کہ لاصفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھا جانا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو۔ پھر اہل تشکر برہم کو مطلق اور ناقابل تغیر مانتے ہیں اور یہ بھی صفات ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ صفات باطل ہیں۔ تب ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہم تغیر پذیر ثابت ہو گا۔ مزید براں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح برہم کے لاصفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر یہ فیصلہ دلیل سے نہیں کیا گیا۔ تب یہ مفروضہ ناقابل تعلیم ہے اور اگر از روئے عقل یہ نتیجہ نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہم میں دلیل کے لیے جگہ ہوگی اور برہم اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا۔ ۲۵۔ دینکٹ اہل تشکر کے اس مفروضے سے انکار کرتا ہے کہ شعور۔

اس لیے آتما ہے، کہ یہ خود بخود ظاہر ہے۔ کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر کرے یا خود بخود ظاہر ہو۔ وہ آتما ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور غمی بھی آتما کے ساتھ ایک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔ مزید براں وینکٹ کہتا ہے، کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہو ا کرتا۔ کیونکہ یہ اظہار ایک ذات مدرک کے لیے ہوا کرتا ہے۔ کسی بھی اور ہر ایک شے کے لیے نہیں۔ یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے، کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے اور یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیاء پر ان معنوں میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں۔ نیز یہ بات عالمگیر تجربے سے ثابت ہو چکی ہے، کہ شعور آتما نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں۔ تب یہ شعور لا تغیر ہے یا تغیر پذیر۔ امکان دیگر تو ناقابل تقیم ہو گا۔ صورت اول میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ یہ لا تغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تب یہ کس طرح بے سہارے قائم رہتا ہے؟ اور اگر یہ سہارا رکھتا ہے۔ تب اس سہارے کو ذات مدرک (دوانندہ) خیال کر سکتے ہیں جیسا کہ اہل رامنچ مانتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واحد نہیں ہو سکتا۔ جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

۳۲۴

۲۶۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما شعور منہزہ ہے۔ اس لیے آغاز کا ادراک بطور ”میں“ باطل ہے اور اس لیے ”میں“ کا تصور خواب گراں اور نجات میں نہیں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ اگر بے خواب نیند میں ”میں“ کا تصور نہیں ہوتا۔ تب تو خود آگاہی کا تو اتنا ممکن ہو گا۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ گہری نیند میں ”میں“ کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہوا کرتا کیونکہ آتما تھا تو اترا بطور ”میں“ کے لازمی طور پر اس امر واقعہ میں مبہوم ہوتا ہے، کہ اس کا تجربہ صاف طور پر گہری نیند سے پیشتر اور بعد میں ہوا کرتا ہے۔

یہ فرد رہی اس گہری نیند کی حالت میں برقرار رہتا ہو گا اور یہ خود آگاہی بذات خود ماضی و حال کے ساتھ بطور تو اتار تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ ہیں، "کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا ہے تب تجربے کے تو اتار کی توجیہ ناممکن ہوتی۔ یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ دانشمند کی عدم موجودیت میں علم اور جہالت دونوں ہی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ تجربے کا تو اتار گہری نیند میں شعور منزہ یا ادویا کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ شعور منزہ تجربات کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ادویا ایسے تجربات کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شناخت اور یاد درشت ناقابل توجیہ ہو جائے گی۔ کیونکہ جو تجربہ ادویا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اسے وہ ہستی یا وہ نہیں کر سکتی جس کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے۔ مزید براں نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ "میں اتنی دیر بڑے مزے سے سویا کیا" ظاہر کرتا ہے۔ کہ جس ہستی کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربے میں آ رہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ بھی کہ "میں اس قدر نیند بھر کر سویا۔ کہ مجھے اپنی بھی سہلیدہ نہ رہی" ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور دیگر زمانی و مکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "میں" کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ بجاالت نجات نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تب تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہو گا۔ اور نجات کے وقت صرف لا صفت شعور منزہ موجود ہونے کے معنی تو آتما کی فنا ہوں گے۔ اور کوئی شخص بھی اپنی نابودگی میں دل چسپی نہ رکھے گا۔ اس کے علاوہ اگر "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تب تو اہل شکر کا یہ خیال کہ اکثر اوقات "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ بالکل ایک ہو جایا کرتی ہے۔ بے معنی ہو گا۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے، کہ شعور منزہ پر جسم و حواس کی مانند ظہورات باطلہ عاید کئے جاتے ہیں۔ تب ہم اس حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ "میں" کا دھوکا بطور جسم و حواس ہوتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ بطور "میں" آتما کا تجربہ دو اجزا رکھتا ہے ایک شعور منزہ جو ابدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف

بے بود ہے۔ کیونکہ اگر ”میں“ کے تجربے میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تب اس اور اس کے بائیں
معروضی تجارب میں بھی ایسا ہونا ممکن ہو گا۔ مزید براں اگر یہ بات ہو۔ تب کسی خاص
تجربے کے تعلق میں اس کے معروضی یا موضوعی ہونے میں کیونکر امتیاز ہو سکے گا؟
اس لئے یہ بات و ثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ”میں“ کی ہستی ہی آتما کی
اصلی ذات ہے۔

۲۷۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ آتما کا تصور بطور عالم اس لئے جھوٹا ہے کیونکہ
انتہائی حقیقت جو بذات خود منور برہم ہے۔ مطلقاً لا تغیر ہے۔ آتما کو دانندہ کی
صفت مخصوصہ سے متصف کرنا اس کی فطرت کے خلاف ہو گا۔ اس کا یہ جو اب
دیا جاسکتا ہے کہ اگر دانندہ ہونے کا امر واقعہ تغیر پذیر ثابت کرتا ہے۔ تو
ہونا اور تنویر بالذات بھی تو ایک خاصیت ہی ہے اور اس لئے یہ بھی آتما کی
فطرت کے ساتھ یکجا نہ ہو سکیں گے۔ علم کی حالتوں میں تغیرات کسی طور پر بھی
آتما کی غیر متغیر فطرت پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ فعلیات کے تغیر کے ساتھ
خود آتما متغیر نہیں ہو کرتا۔

۲۸۔ یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ اہل شکر شعور منزہ کو ان تمام ظہورات
اور اشکال کا شاہد خیال کرتے ہیں۔ جو اس کے رد و پیش ہوتے ہیں۔ اور
اس کے شاہد ہونے کے باعث ہی وہ علم میں نمودار ہوتے ہیں۔ شعور شاہد کی
بدولت ہی شعور کا تو اتر و تسلسل برقرار رہتا ہے اور بے خواب نیند میں جو
سرور تجربے میں آتا ہے۔ وہ بھی اسی شاہد پر ہی نمودار ہوتا ہے۔ اہل رانج
اس شعور شاہد سے منکر ہیں کیونکہ ایسا کرنا ان کے لئے ضروری نہیں۔ ان کا
مطلب تو اسی ذات مد رگ سے ہی حل ہو جاتا ہے۔ جس کے شعور کو بیداری
خواب اور بے خواب نیند کی حالتوں میں بھی مسلسل طور پر برقرار سمجھا گیا ہے۔
وینکٹ کہتا ہے۔ کہ ظہور مسرت جو شعور منزہ کے ساتھ ایک ہے۔ شعور منزہ کی
بذات خود روشنی ہونے کی فطرت میں ہی مفہوم ہے۔ یہ امر بھی قابل توجہ
ہے۔ کہ بے خواب نیند میں لذات محسوسات کا ظہور نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات
درست ہو۔ تب بے خواب نیند میں تجربہ سرور کی توجیہ کے لئے شعور شاہد ماننے

بابت

کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ چونکہ برہم ایک حقیقی عالم نہیں ہے۔ اس لیے شاہد اور عالم کے تصورات ایک ہی معنی نہیں رکھتے۔ یہ صرف کشف بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ بطور برہم کے کشف ذات ہو۔ تب تو شعور شاہد کے توسل کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی۔ اور اگر یہ انکشاف او دیا سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس کے تعلق سے برہم بھی باطل ہو گا۔ یہ ہونہیں سکتا کہ شعور شاہد کا فعل برہم کی ذات کے ساتھ ایک ہو اور پھر بھی او دیا کی فطرت میں شریک ہو۔ کیونکہ یہ برہمسم اور او دیا دونوں کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور شاہد کا فعل باطل ہے۔ تب اور کئی شاہدوں کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہو گا۔ اس لیے شعور شاہد کے متعلق خواہ کسی طرح سے ہی غور کیا جائے۔ یہ دلیل اور تجربے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا۔

۲۹-۳۰۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اہل شکر کی یہ رائے غلط ہے۔ کہ شاستروں کی شہادت اور ان کی تجربے سے بڑھ کر معتبر ہوتی ہے۔ نفس الامر میں اور ان کی تجربے کے بغیر شاستروں کا علم ممکن ہی نہیں۔ اس لیے شاستروں کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے۔ کہ وہ اور ان کی علم کی شہادت سے متخالف نہ رکھتی ہو۔ اس لئے چونکہ ادراک ہمارے ارد گرد کثرت کی موجودیت ثابت کرتا ہے۔ شاستروں کی وہ تفسیر جو اس تجربے کو باطل ثابت کرنا چاہتی ہے۔ یقیناً نادرست ہے۔ مزید برآں اہل شکر اس امکان کو ثابت کرنے کے لئے کئی توضیحات باطلہ پیش کرتے ہیں۔ کہ باطل ذرائع سے صحیح علم حاصل کیا جاسکتا ہے (مثلاً خوف جو موموں سے پیدا ہوتا ہے۔ حروف کے ذریعے چیزوں کا اظہار۔ حروف کے اجتماعات جو خطوط کے اجتماعات ہوتے ہیں) لیکن وینکٹ یہ جواب دیتا ہے، کہ ان تمام صورتوں میں جہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف راہنمائی کرتا ہو معلوم ہوتا ہے وہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف نہیں لے جا سکتا بلکہ ہم ایک صحیح علم کے ذریعے دوسرا صحیح علم حاصل کرتے ہیں چونکہ لکیریں بعض اشیاء کی صحیح علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کی نمائندگی کرتی ہیں اور کوئی بھی ایسی توضیح ہمیں نہیں کی جاسکتی۔ جن میں جھوٹ سچائی کی طرف

لے جاتا ہو۔ اس لئے اگر انتہائی مضوں میں شاستر باطل ہیں جیسا کہ اہل شکر کہیں گے۔ تب یہ بات ناممکن ہو گی۔ کہ ان کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو سکے۔

۳۱۔ اہل شکر کا یہ نظریہ کہ صحیح علم کے ذریعے اسی زندگی میں قبل از مرگ وہ نجات قابل حصول ہے جسے وہ جیون مکتی یا نجات عند الحیات کہتے ہیں۔ راما نگیوں کے لئے قابل تسلیم نہیں۔ جن کا خیال ہے۔ کہ صحیح علم کے ذریعے نہیں بلکہ صحیح اعمال، صحیح جذبات جو صحیح علم سے تعلق رکھتے ہوں۔ ان کے ذریعے نجات حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے اشیا کے دنیوی کے تعلق کا خاتمہ تب ہی ممکن ہے جب جسم نابود ہو جاتا ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے، کہ جب تک جسم رہتا ہے۔ انتہائی حقیقت کا ادراک بطور واحد ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرنے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر کسا جاسکتا ہے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے۔ لیکن یہ بالکل باطل اور غیر موجود سمجھا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تو علما بے جسم ہونا ہی ہوں گے اور اس لئے نجات عند الحیات اور نجات بعد الہیات کے درمیان بھی کوئی امتیاز ہی ممکن نہ ہو گا۔

۳۲۔ مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان (جہالت) علم کا متضاد ہونے پر بھی ایک ہشت شے ہے۔ کیونکہ یہ ادراک۔ استفہاج اور شاستروں کی سند سے جانا جاتا ہے۔ وینکٹ اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے، کہ اگر اگیان کو علم کا متضاد خیال کیا جائے۔ تب یہ اسی حالت میں ایسا ہوتا ہے، کہ یہ علم کی نفی کر دے یعنی اگر وہ نفی کی نوعیت کا ہو۔ اس نفی میں صاف طور پر ایک مافیہ علم مفہوم ہو گا۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تو وہ مافیہ علم لازمی طور پر معلوم ہو گا۔ ورنہ اس کی طرف نفی کا اشارہ ممکن ہی نہیں۔ اس بارے میں اہل شکر کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ علم کی نفی اور وہ مافیہ جس کی طرف یہ اشارہ دیتا ہے۔ ایسی دو غیر پابند اشیا ہیں کہ ان میں سے ایک کی نفی کا علم اس بات کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ کہ مافیہ کو بھی جانا جائے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، کہ نفی علم تناقض بالذات ہے۔ اس کا صاف جواب یہ ہے، کہ جس طرح نفی کی صورت میں جہاں نفی کا معروض نفی کا متباہین ہوتا ہے۔ اسی طرح

بانت

جہاں علم کے تمام مایہ فہوں کی نفی ہو ا کرتی ہے۔ کسی بھی مافیہ کی موجودیت اس کی تردید کرتی ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ ”کہ میں کچھ نہیں جانتا“ کسی قسم کے بھی علم سے رد ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے۔ علم کی نفی اور اس کا تجربہ اس طرح دو مختلف لمحات پر ہو، کہ تجربہ اور نفی ایک دوسرے کو رد نہ کریں تب یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادراک کی تجربہ صرف ان چیزوں کو جانا کرتا ہے۔ جو زمانہ محال میں موجود ہوتی ہیں۔ اگرچہ بے خواب نیند کے دوران میں اگیان کے مفروضہ تجربے کی صورت میں اگیان کے تجربے کو بذریعہ استخراج معلوم خیال کیا جاسکتا ہے اور ایسے ادراک کی حالت میں کہ ”میں جاہل ہوں“ میں خود کو یا کسی اور شے کو نہیں جانتا صاف طور پر اگیان کا ادراک پایا جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ناممکن ہے کہ ”میں“ ادراک بھی حاصل کرے اور جاہل بھی رہے۔ اس طرح کا ادراک جہاں ایک مہمل بات ہوگی۔ نیز تجربہ نفی لازمی طور پر ایک محل کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ محل کا علم موجود ہے اور یہ بات عالمگیر نفی کے اس تجربے کو رد کر دے گی جس میں کسی طرح کا بھی علم موجود نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ادراک جہالت کے معنی تجربہ نفی نہیں ہیں بلکہ ایک مثبت شے کا تجربہ ہیں۔ اس لئے مذکورہ بالا مناقشے میں اٹھایا ہوا اعتراض اس پر عاید ہی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگیان کا مثبت مقولہ جو بذریعہ ادراک براہ راست تجربے میں آتا ہے۔ یہ معنی رکھ سکتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسی ہستی سے تعلق رکھتا ہے۔ جو علم کے متضاد ہے۔ کیونکہ اگیان میں لا کاح صرف نفی یا تو غیر موجودگی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے یا نفی کے طور پر۔ اگر یہ بات ہے۔ تب یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ تجربہ تضاد میں دو اصطلاحات شامل ہوتی ہیں۔ ایک جو مخالفت کرتی ہے اور دوسری وہ جس کی مخالفت ہوتی ہے۔ اس طرح پر اگیان کے تجربے میں علم بھی شامل ہوگا اور اس لیے جب اگیان کا تضاد نمودار ہو رہا ہو تو کس طرح اگیان کا ادراک ہو سکے گا؟ اس لئے یہ امر صاف ہے کہ اگیان کو محض نفی تصور کرنے کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا بے سود ہے۔

۳۲۸

ثبت اگیان کا تصور کوئی بھی ایسا نیا مقصد پورا نہیں کر سکتا۔ جو اس کا تصور
 بطور نفی علم مادی طور پر حاصل نہ کر سکتا ہو۔ اگر ایک مثبت ہستی یہ قابلیت
 رکھ سکتی ہے کہ ظہور برہم کی وسعت کو محدود کر سکے۔ تو ایک نفی بھی ایسا کر سکتی
 ہے۔ خود اہل شکر اس بات کے قائل ہیں کہ علم اس جہالت کو دور کر کے نمودار
 ہوتا ہے جو پیدائش علم سے پیشتر کی نفی ہے (پراگ بھاد)۔ اور اس طرح وہ ایک
 طرح سے مانتے ہیں کہ اگیان اپنی منفی فطرت رکھتا ہے۔ ہستی کا فرضیہ تجربہ
 اپنے اندر ایک تضاد کا تصور رکھتا ہے۔ صرف اس امر سے کہ مدہ (سست)
 کا لفظ اپنے ساتھ کوئی حرف نفی نہیں رکھتا۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس میں
 نفی کے مفہوم موجود نہیں ہیں۔ پس بذریعہ ادراک مثبت جہالت کا کوئی ثبوت
 نہیں ملتا۔ یہ کہا گیا ہے کہ اگیان کی موجودیت اس مفروضے کی بنا پر بذریعہ
 نتائج ثابت کی جا سکتی ہے۔ اگر روشنی تاریکی کو دور کرنے سے چمکا کر تھی ہے تو
 علم بھی مثبت جہالت کے دفعیے سے روشن ہوتا ہے۔ انومان (استفناج) ایک
 صورت علمیہ ہونے کے طور پر ضرور ہی کسی ایک جہالت کو دور کرنے والا ہو گا
 جو اس کے عمل کو روک رہی تھی۔ چونکہ یہ اگیان خود بخود ظاہر نہ ہو سکتا تھا
 اس لئے ایک اور اگیان ماننا پڑے گا۔ جو اسے چھپائے ہوئے تھا۔ اور جسے
 دفع کیے بغیر یہ ظاہر نہ ہو سکتا تھا۔ اس طرح غیر محدود رجعت پیش آئے گی
 اگر اگیان کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب انومان (نتائج) جہالت کو
 براہ راست مٹانے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ جب کبھی علم بعض امور کو
 روشن کرتا ہے۔ تب اسے ان کے متعلق جہالت کو دور کرنے والا بھی سمجھا
 جا سکتا ہے۔ شاستر بھی مثبت اگیان کے تصور کی تائید نہیں کرتے۔ اس لئے
 مثبت اگیان کا تصور بالکل ہی نادرست ہے۔

۴۔ یہ مفروضہ کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ برہم میں نہیں۔
 باطل ہے۔ اگر اگیان جیو کے اندر اس کی حقیقی ذات میں رہنے والا خیال
 کیا جائے۔ تب تو وہ درحقیقت برہم میں ہی رہنے والا ہو گا۔ اگر یہ فرض
 کیا جائے کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ ان کی قدرتی حالت میں نہیں

باب ۲

بلکہ اس معمولی فطرت میں جو دوبارہ جنم وغیرہ پایا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی ہوں گے، کہ اکیان کا قتل مادی شے سے ہے اور اس لئے یہ کبھی دور نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک جیو کی مادی حدود کبھی اکیان کے دھبے کی خواہش مند نہیں ہو سکتیں۔ اور نہ یہ خود اسے دور کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ اکیان جو جیوؤں کے درمیان اختلاف کا موجب ہے۔ مختلف صورتوں میں ایک ہوتا ہے یا کثیر التعداد۔ اگر وہ ایک ہو۔ تو کسی ایک جیو کے نجات پانے پر کل اکیان دور ہو جائے گا اور سبھی جیو نجات یافتہ ہو جائیں گے۔ دوسری صورت میں اس امر کا تعین کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ انفرادی جیوؤں کے مابین پہلے او دیا نمودار ہوتی ہے یا اختلاف اور اس طرح استدلال دوری دانیو انیہ اکثر ہے) عاید ہو گا کیونکہ مقلدین شکر جیوؤں کے مابین اختلاف کی حقیقت کے قابل نہیں ہیں۔ اس مسئلے میں کہ اکیان برہم سے تعلق رکھتا ہے اور جیوؤں کے درمیان اختلاف باطل ہے۔ جیوؤں کے اختلاف کے مطابق اکیان کا اختلاف ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ بہر حال یہ کہنا پڑتا ہے کہ او دیا خواہتی شے ہو اور خواہ فرضی، یہ جیوؤں کے اختلاف کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ پھر اگر ان اکیانوں کو جو جیوؤں کا اختلاف پیدا کرنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ برہم میں موجود فرض کیا جائے۔ تب برہم نہیں جانا جاسکتا۔ اس نظریے میں کہ اکیان جیوؤں میں رہتے ہیں۔ یہ پرانی شکل پیش آتی ہے کہ آیا او دیاؤں کا اختلاف ابتدائی ہے یا جیوؤں کا اختلاف پہلے کا ہے۔ اگر اس مشکل کو یہ کہ کر حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ یہ رجعت بیج اور کو نیل کی مانند ایک استدلال دوری نہیں ہے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مفروضہ میں کہ جو اکیان جیوؤں میں اختلاف پیدا کرتے ہیں وہ ان جیوؤں کے ہی سہارے رہتے ہیں۔ اس استدلال دوری کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ جو بیج کو نیل کو پیدا کرتا ہے وہ خود کو پیدا نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ جیوؤں کی او دیا بعد کے جیوؤں کو پیدا کرتی ہے۔ تب تو جیو بھی فانی ثابت ہوں گے۔ پس خواہ ہم کسی طور پر بھی اس نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کریں۔ کہ او دیا جیوؤں میں رہتی ہے۔ ہم

۳۳۰

باب

قطعی طور پر نامکامیاب رہتے ہیں۔
 ۱۴۔ کہا جاتا ہے کہ اودیا کا نقص (دوش) برہم سے تعلق رکھتا ہے۔
 اگر یہ نقص جہالت برہم سے کوئی علیحدہ شے ہے۔ تب درحقیقت اس کے معنی
 اقرار تنوعیت ہوں گے۔ اور اگر یہ برہم سے جدا نہیں۔ تب خود برہم ان تمام
 غلطیوں اور دھوکوں کے لئے ذمہ دار ہو گا جو اودیا سے منسوب کئے
 جاتے ہیں۔ اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے غلطیاں اور دھوکے بھی
 ابدی ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ غلطیاں اور دھوکے اس وقت
 نمودار ہو ا کرتے ہیں۔ جب برہم کسی معاون علت سے متلازم ہوتا ہے تب
 اس کے متعلق بھی وہی پرانا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ آیا وہ معاون علت
 یا علل برہم سے مختلف ہیں یا نہیں اور نیز وہ حقیقی ہیں یا غیر حقیقی۔ پھر یہ
 علت معاون برہم اور جو کی وحدت کے صحیح علم کی پیدائش سے پیشتر کی
 نفی ہونے کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اس حالت میں تشکر کا پیش کردہ
 مسئلہ جہالت (ایگان) مثبت بالکل ہی غیر ضروری اور غیر مطلوب ہو جائے گا۔
 مزید براں اس قسم کی نفی برہم کے ساتھ واحد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا
 ہو تو صحیح علم کی نموداری اور جہالت کی فنا کے ساتھ خود برہم کا ہی خاتمہ
 ہو جائے گا۔ پھر چونکہ برہم سے باہر ہر ایک شے باطل ہے۔ اگر کوئی ایسی
 شے موجود ہے جو برہم کی روشنی کو روکتی یا مسخ کرتی ہے (اگر یہ مسخ کسی
 معنوں میں حقیقی ہو) تب تو وہ شے بھی برہم ہوگی اور چونکہ برہم ابدی
 ہے۔ اس لئے یہ مسخ بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس نقص کو جو رکاوٹ کا
 باعث ہوتا ہے۔ غیر حقیقی اور بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب بھی یہ کسی علت
 پر انحصار رکھے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور
 اگر یہ کسی علت پر انحصار نہیں رکھتا تب تو یہ برہم کی مانند ہوگا۔ جو کسی نقص
 کا سہارا لئے بغیر خود بخود جلوہ نما ہوتا ہے۔ اور یہ بات حتمی ہے اور اگر یہ
 فرض کیا جائے کہ یہ نقص خود کو اور دوسروں کو پیدا کر لیتا ہے۔ تب تو
 تخلیق عالم کسی اور نقص کا سہارا لئے بغیر ہی ظہور پذیر ہو جائے گی۔

بابت

۳۳۱

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کو قبول کرنے میں کوئی غیر معقولیت نہیں ہے کہ نقص خود کو ٹھیک اسی طرح پیدا کر لیتا ہے جس طرح کوئی دھوکا بالکل اپنی ساخت کے مانند ہوا کرتا ہے یعنی اسی کا خود ساختہ ہوتا ہے۔ تب تو اہل شکر خود ہی اپنے خیالات کو رد کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ وہ یقیناً تخلیق عالم کو عمل نقایص سے ہی منسوب کیا کرتے ہیں۔ اگر اودیا بذات خود کوئی عاید کیا ہوا دھوکا نہیں ہے۔ تو یہ یا تو واقعی ہوگی یا موهوم۔ اگر اسے موهومی بناوٹ اور ایک پیداوار خیال کیا جائے تو یہ بے آغاز نہ ہوگی اور اگر یہ آغاز رکھتی ہے تو اسے ظہور عالم سے متمیز نہیں کیا جاسکتا۔ اگر وہم اور اس کی بناوٹ کو ایک ہی شے خیال کیا جائے۔ تب وہی پرانی مشکل کہ اودیا اپنی بناوٹ سے ہی خود کو پیدا کر لیتی ہے۔ برابر پیش آتی رہے گی۔ پھر اگر اودیا کسی اور نقص کے تعاون کے بغیر ہی خود کو برہم کے رد و نمودار کرتی ہے تو یہ ابداً ہی ایسا کرتی رہے گی اگر یہ کہا جائے کہ جب اودیا ختم ہوگی تو اس کا ظہور بھی ختم ہو جائے گا۔ تب بھی ایک مشکل پیش آتی ہے جو اہل شکر کے اپنے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی تعلیم کے مطابق تنویر اور اس شے کے درمیان جو منور ہوتی ہے۔ کوئی فرق نہیں ہے اور ان کے مابین کوئی علتی عمل نہیں ہے، جو شے منور ہوتی ہے۔ اسے اصول تنویر سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اودیا اسی وقت تک ظہور پذیر رہتی ہے۔ جب تک علم نمودار نہیں ہوتا۔ تب کیا یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ طلوع علم کے پیشتر کی نفی ظہور عالم کی علت ہے اور اودیا کا ماننا غیر ضروری ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ نفی ظہورات عالم کی بوقلموں پیدائش کا سبب قرار نہیں دیا جاسکتا تو اسی زور سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اثبات کو گونا گوں ظہور عالم کا پیدا کرنے والا خیال کیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آنکھ کے مثبت نقایص اکثر اوقات بہت سے دھوکوں کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ تب دوسرے پہلو سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اقلیم ذات اور اختلافات کا عدم مشاہدہ بھی اکثر اوقات کئی طرح کے دھوکوں کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ نفی زمانے سے محدود نہیں ہوتی۔ اور اس لئے

وہ زمانے کے حالات مختلفہ میں طرح طرح کے ظہوراتِ عالم پیدا کرنے کے ناقابلِ بات ہے اور اس وجہ سے ثبوتِ جہالت کا ماننا ہی بہتر ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح یہ بے آغاز جہالت جو کسی بھی زمانی خاصیت سے مشروط نہیں ہے۔ صحیح علم کی نموداری تک مشروط بزمان ظہوراتِ مختلفہ عالم پیدا کر سکتی ہے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کی ایسی ہی فطرت اور خاصیت ہے۔ تب جائز طور پر یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ نفی کی ہی ایسی ہی فطرت مان لینے میں کیا ہرج ہوگا؟ یہ بات کم از کم ہمیں ثبوتِ جہالت کے ایک عجیب و غریب اور غیر مطلوب مسئلے کے اقرار سے بچاتی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفی بے صورت اور متجانس ہونے سے اس میں تغیراتِ خاصیت کا امکان نہیں ہے جب کہ اودیا ثبوت ہونے کے باعث تغیراتِ خاصیت کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس خصوص میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ تغیراتِ خاصیت کے تواتر کے سوا اودیا کی کوئی فطرت نہیں ہے۔ اگر یہ بات ہے۔ تب چونکہ یہ اودیا کی فطرت ہے کہ دو مختلف قسم کے تغیرات کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس لئے ہمیشہ ہی ہر ایک طرح کے دھوکوں کا امکان ہے۔ نیز اسے تغیرِ خاصیت کا معلول بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اودیا کو ہی تو اس قسم کے معاملات کی علت فرض کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا بذاتِ خود ایک جداگانہ ہستی ہے جو اپنی خاصیت کے اس ظہور سے مختلف ہے۔ جو مد رک ہوتا ہے تو پھر اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کے متعلق وہی پرانا سوال اٹھ کھڑا ہوگا۔ اگر اسے حقیقی مانا جائے تو ثبوتِ لازم آئے گی اور اگر اسے غیر حقیقی مانا جائے تو اتر زمان و مکان کی مختلف شرائط سے مشروط ظہوراتِ مختلفہ کی صورت میں اس کا تو غیر محدود و بیش قیاسوں کو پہلے ہی سے فرض کرنے والا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کے فرض کرنے میں کوئی منطقیانہ خافی نہیں ہے کہ تغیرات کے پہلے سلسلے مابعد کے سلسلوں کو غیر متناہی طور پر معین کرتے ہیں۔ تب اس بات کی توجیہ کے لئے اودیا کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ فسخِ فرض کی جاسکتی ہے کہ کسی خارجی علت کا سہارا لئے بغیر ہی برہم کے اندر تغیراتِ نمودار

باب

ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ برہم سیرت کے ایسے تغیرات مختلفہ (حقیقی یا غیر حقیقی) میں سے گزر رہا ہے۔ لازمی طور پر اس نتیجے کی طرف لیجانے والا ہوگا کہ ان تغیرات سے پرے کوئی برہم نہیں ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ ہمارا ادراک کی تجربہ ثابت کرتا ہے، کہ مٹی کے ڈھیلے کا ایسی تبدیلیوں سے گزرنا مٹی کے وجود کو رو نہیں کر دیتا۔ اس قسم کے نظریے کی رو سے برہم تمام ظہورات کی بنیاد خیال کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے پہلو پر جھوٹی ادویا فرض کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ ہم جائز طور پر ایک بنیاد کی ہستی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جھوٹ کی بنیاد بھی بذات خود جھوٹ ہوگی۔ اس لئے اگر برہم کو اس کی بنیاد خیال کیا جائے تب وہ خود ہی باطل ثابت ہوگا اور اس کا نتیجہ مذہب نیستی ہوگا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ادویا خود بخود نمودار ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ ایک شے موہوم ہوگی اور اگر یہ ایسا کرتی ہے۔ تب پھر یہ سوال ہوگا کہ یہ نموداری ادویا کی فطرت رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ رکھتی ہے تو وہ برہم کی مانند بذات خود نمودار ہوگی اور برہم اور ادویا کے درمیان کوئی فرق ہی نہ ہوگا اور اگر ادویا کی صفت نموداری برہم سے تعلق رکھتی ہے۔ تو چونکہ برہم ابدی ہے۔ ایسا کوئی وقت ہی نہ آئے گا۔ کہ جب ادویا نمودار نہ ہوگی۔ چمک دمک کو برہم یا ادویا میں سے کسی کی صفت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ان میں سے کسی کو بھی اس کا جاننے والا خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ سیرت بطور عالم ایک دھوکے کے عاید ہونے سے ظہور میں آتی ہے۔ تب یہ اعتراض ہوگا۔ کہ اس طور دھوکا عاید ہونے کے معنی اس وقت تک ناقابل فہم ہوں گے۔ جب تک ادویا کے تصور کو صاف نہ کیا جائے۔ سیرت بطور عالم ایک موہومہ دھوکے کی بنا پر ممکن ہوتی ہے اور مذکورہ بالا مفروضے کی رو سے موہومہ دھوکا ایک ذات مدرک فرض کرنے پر ممکن ہوتا ہے۔ اگر اس کا باعث برہم ہے تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث یہ موہومہ دھوکا بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے تو تمام التباس عالم ہی بغیر کسی سبب کے ہوگا۔

مزید براں ادویا کے ہمارے کا کوئی تصور بھی قابل فہم نہیں ہے۔ اگر

۳۳۱

یہ کوئی سہارا نہیں رکھتی تو یہ بھی برہم کی مانند بے سہارا ہوگی یا حقائق ہو جو ہم کی مانند ہوگی۔ اگر یہ سہارا رکھتی ہے اور یہ سہارا براہم کی فطرت کا ہے۔ تب یہ خیال کتنا مشکل ہے کہ کس طرح پاک برہم اس ناپاک اودیا کا سہارا ہو سکتا ہے جو اس کی متضاد ہے۔ اگر اس مفروضے میں حل ڈھونڈا جائے کہ ناپاک اودیا باطل اور غیر حقیقی ہے تو یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اگر یہ باطل ہے تو اسے ختم کرنے کی کوشش کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے، کہ اگرچہ یہ غیر موجود ہے مگر یہ نمود بے بود رکھتی ہے اور کوشش یہی ہو ا کرتی ہے، کہ اس نمود بے بود کو ختم کر دیا جائے۔ تب بھی اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ اس کی مانند اس کی نمود بھی تو باطل ہے۔ اگر یہ مانا جائے، کہ اگرچہ یہ باطل ہے لیکن یہ ہمیں نقصان پہنچا سکتی ہے۔ تو اس کا بطلان برائے نام ہو سکتا۔ کیونکہ حقیقت اس کے اثرات کو حقیقی مان لیا گیا ہے۔ اگر برہم کو اس کے مشروط یا محدود پہلو میں اودیا کا سہارا مان لیا جائے۔ تب چونکہ محدودیت کسی اور اودیا کے باعث ہوگی۔ اس لئے اس سے صرف پر اگندگی پیدا ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا مشروط یا غیر مشروط برہم سے بالکل الگ ایک اور ہستی کا سہارا رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو ترک کرنا پڑے گا، کہ برہم اودیا کا سہارا ہے اور پھر اس سہارے کے لئے اور سہارا دریافت کرنے میں دیگر مشکلات کا سامنا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سہارے کی توجیہ شریط کی بنا پر کی جاسکتی ہے۔ تب یہ تصور کتنا مشکل ہوگا۔ کہ کس طرح ایک ظرف کی فطرت کی شرط (آدھارا کاروپادھی) بے سہارا ہو سکتی ہے۔ اگر مزید سہارے فرض کئے جائیں۔ تب غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اس کے علاوہ یہ اگر کہا جائے۔ کہ باطل کو سہارا درکار نہیں ہوتا۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اہل شکر کے خیال کے مطابق سہارے کو بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ ہم نمودار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر صراحی کو بھی ایک دھوکا سمجھا جاتا ہے۔ مزید براں اودیا کا تجربہ باطل کوئی بھی ہو جو ہم یا محدود اور اک نہیں ہے مثلاً خودی یا دیگر ذہنی حالات کا تجربہ۔ کیونکہ یہ تو اودیا کے معلومات خیال کئے جاتے ہیں۔ اگر وہ ایسے نہیں ہیں تو وہ ضرور ہی

بانت

دیگر نقایص کے باعث ہوں گے اور وہ دوسرے نقایص کے سبب ہوں گے اور اس طرح غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا اس کے تجربے سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ تب چونکہ کل تجربہ برہم کی ذات کا ہے۔ خود برہم ہی باطل ثابت ہو گا۔ اور اگر اودیا برہم کی فطرت کو ڈھانپ کر خود کو بطور برہم ظاہر کرتی ہے۔ تب تمام کشف پاک کے گم اور ضائع ہو جانے پر اودیا بھی جو اس کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر ختم ہو جائے گی۔ اور اگر برہم کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور اس کی اپنی فطرت چھپ جاتی ہے۔ تب چونکہ برہم کا ہی ظہور ہو رہا ہے۔ اس لئے قید کا سوال ہی پیدا نہ ہو گا۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ یہ بطور اودیا اور بطور برہم خود کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ بات قبائین بالذات ہو گئی۔ علم ہمیشہ جہالت کو دور کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ٹھیک جس طرح آئینہ ایک تصویر پیش کرتا ہے جس میں آئینے کی صفت مخصوصہ اور اصلی چہرے چھپ جایا کرتے ہیں اسی طرح اودیا بھی خود کو ظاہر کرتی ہوئی خود کو اور برہم کو چھپا لیتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک میک ہو جانے (تا دامتھا دیھاس) کے تمام دھوکوں میں اختلاف کا عدم مشاہدہ ہی غلطی کا موجب ہوا کرتا ہے۔ چہرے اور آئینے کے دھوکے کا سبب اس بات کو نہ دیکھنا ہے کہ چہرہ آئینے سے فاصلے پر ہے۔ لیکن برہم اور اودیا میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے اس قدر نزدیک ترین محل میں نہیں ہے کہ دوسرے ان دھوکوں کی مثال کی روشنی میں ان کے دہسم عینیت کا مقابلہ کیا جاسکے جو اس قسم کے قرب کا سہارا رکھتے ہیں۔ اگر اودیا کے بارے میں یہ کہا جائے کہ چونکہ یہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس لئے وہ تمام نکتہ چینی جو تمام حقیقی اور موجود اشیا پر کی جاسکتی ہے۔ اس پر عاید نہیں ہو سکتی۔ ایسا مسئلہ تو مذہب نفی کی مانند ہو گا۔ کیونکہ عدم پرست لوگوں کا بھی یہی خیال ہے کہ کوئی بھی نکتہ چینی ان کے مسئلے کو چھو نہیں سکتی۔

۴۲۔ مقلدین شکر کہتے ہیں کہ اودیا اور مایا دو مختلف تصورات ہیں۔ مایا وہ ہے جس سے دوسرے دھوکا کھاتے ہیں، اودیا وہ ہے جو خود کو دھوکا

دیتی ہے۔ مایا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی معنی بھی اس استعمال کو مطمئن نہیں کر سکتا جو کہ اہل شکر کیا کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مایا جس کا سہارا برہم مانا جاتا ہے۔ یہ ایک صفت خاص رکھتی ہے کہ وہ اپنی صورت مختلفہ کو دوسروں پر ظاہر کرتی اور انہیں دھوکا دیتی ہے۔ اس حالت میں اسے اودیا سے تمیز کرنا مشکل ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اودیا صرف یہی محدوم معنی رکھتی ہے، کہ وہ سیسی میں چاندی کی مانند ادراکات باطلہ پیدا کرتی ہے۔ تب تو مایا کو بھی اودیا کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ بھی دنیا کی نمود باطل دکھلایا کرتی ہے۔ اس امر کے لئے کوئی بھی دلیل نہیں ہے، کہ صدق میں نقرے کے ادراک باطل کے سبب کو اودیا خیال کیا جائے اور ان نسبتہ صحیح تر تعلیمات کو جو ایسے ادراکات باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اودیا کا نام نہ دیا جائے۔ ایشور کو بھی مبتلائے اودیا خیال کیا جاسکتا ہے چونکہ وہ علیم کل ہے۔ وہ ان تمام افراد کی ارواح کا علم رکھتا ہے۔ جن کا مادہ ترکیبی البطل کے سوا کچھ نہیں۔ اگر ایشور دھوکوں کا علم نہیں رکھتا۔ تو وہ علیم کل نہیں ہے۔ یہ خیال غلط ہے، کہ مایا برہم کے سوائے ہر ایک شے کو اس کی فطرت باطلہ کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم ظہور عالم کو خود دھوکے میں مبتلا ہوئے بغیر ہی باطل جانتا ہے تو بھی برہم کی جہالت کی تردید بہت مشکل ہوگی۔ اور اگر برہم تمام اشیا کو دوسرے کے دھوکوں کے طور پر جانتا ہے تب وہ لازمی طور پر دوسروں کو اور انہیں وجود میں لانے والے دھوکوں کو بھی جانتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم خود مبتلائے اودیا ہے۔ اس امر کا تصور کرنا مشکل ہے کہ کس طرح کوئی خود مبتلائے دہم ہوئے بغیر عدم صحت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ عدم صحت عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ کسی ایسی شے کی نمود ہونا ہے جو دراصل موجود نہیں ہوتی۔ اگر برہم دوسروں کو مبتلائے دہم دیکھتا ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ برہم اپنی مایا سے دوسروں کو دھوکا دیتا ہے۔ ایسے جادوگر کو خیال میں لانا ممکن ہے۔ جو جھوٹی چالوں کے ذریعے اپنے جادو کا تماشا دکھلانے کی کوشش کرتا ہو۔ لیکن اگر برہم صرف اپنے باطل خیالات کے ذریعے دوسروں کو

بانت

۳۳۵

بابت

اپنا تماشائے جادو دکھلانے کی کوشش کرے۔ تو وہ سچ بچ پاگل ہوگا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مایا اور ادویا میں یہ فرق ہے کہ ادویا تجربات موہوم کو پیدا کر کے ارواح مدرکہ کے نقصان کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن برہم جو انمودی ارواح اور ان کے تجربات کو جانتا ہے۔ وہ مایا کے ذریعے ہی ایسا کرتا ہے جو اسے کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مایا کسی کو بھی گزند نہیں پہنچاتی۔ تب اسے ایک دوش (عیب) خیال نہیں کر سکتے۔ یہ اعراض کیا جاسکتا ہے کہ نقایص صرف سچائی اور غلطی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ مفید یا مضر اثرات سے ان کا کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مگر یہ خیال قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ سچائی اور غلطی عملی قیمت بھی رکھتے ہیں اور جو کچھ بھی غلط ہے۔ وہ ضرر رساں ہوتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تب کوئی شخص بھی غلطیوں کو دور کرنے کے لئے متغیر نہ ہوتا۔ اگر یہ دلیل دیکھائے کہ مایا برہم کا نقص نہیں بلکہ اس کی ایک صفت ہے تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو کوئی بھی اسے دور کرنے کے لئے تیاب نہ ہوگا۔ اگر مایا برہم کی صفت ہوتی اور ایسی عظیم شخصیت کا کوئی مقصد پورا کرتی۔ تو ناچیز انفرادی ارواح کی کیا مجال تھی کہ اسے دور کرنے کا خیال بھی دل میں لائیں؟ اگر وہ ایسا کرتیں تو ایک قادر مطلق ہستی کے عملی مفاد کو ضرر پہنچانے کی قابلیت رکھنے والی ہوتیں۔ مایا بغیر کسی سبب کے خود بخود نابود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ ہمیں مسئلہ عارضیت کا قابل ہونا پڑے گا۔ اگر مایا ابدی اور حقیقی ہوتی۔ تب اس کے معنی اقرارِ نحویت ہوتے۔ اگر مایا کو برہم کے وجود میں شامل خیال کیا جائے۔ تب چونکہ برہم صرف بذات خود منور رہے۔ مایا اس کے اندر شامل ہونے سے وہ ان اوہام عالم کو پیدا کرنے کی طاقت نہ رکھ سکے گی جو اس سے فسوب کئے جاتے ہیں نیز اس صورت میں مایا ابدی ہونے سے باطل نہ ہوگی۔ نیز اگر برہم سے مایا کے ظہور کو حقیقی مانا جائے۔ تب تو برہم کی جہالت بھی حقیقی ہوگی۔ اور اگر یہ برہم سے ایک ظہور باطل ہے تو یہ فرض کرنا بے معنی ہوگا۔ کہ برہم اپنے کھیل میں مایا کو ایک اوزار کے طور پر استعمال کیا کرتا ہے۔ یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ برہم ایک بچے کی مانند

۳۳۶

تصاویر باطلہ کے ساتھ کھیلنا کرتا ہے۔ نیز اگر جیو اور برہم ایک ہی شے ہوں تب یہ خیال غیر معقول ہو گا کہ جیووں کی جہالت برہم پر عاید نہیں ہوتی اور اگر برہم اور جیو درحقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہوں تب ان کی عینیت کے علم سے نجات کا امکان کیونکر ہو گا؟ پس مایا اور اس سے مختلف اودیا کا تصور بالکل ہی ناقابل فہم ہے۔

۴۳۔ اہل شکر کہتے ہیں کہ واحدانہ عینیت کا علم نجات دیتا ہے۔ ایسا علم برہم گیان سے مختلف ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اگر یہ علم ایک خالی از مافیہ چیز ہے تب تو یہ کوئی علم ہی نہیں۔ چونکہ اہل شکر کی رائے میں علم وہ ذہنی حالت ہے جو کسی مافیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ یہ علم برہم گیان کے ساتھ ایک بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ایسا علم نجات پیدا کر سکتا ہے۔ تب پاک برہم گیان بھی تو ایسا کر سکتا تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ صدف میں نقرے کے دھوئے میں جب کہ ”اس“ کی اپنی صفت مخصوصہ میں سچی تابش پائی جاتی ہے۔ تب وہ نقرے کی نمود باطلہ کی تردید کے ہم پلہ ہوتی ہے اور اس ظہور عینیت کو جو برہم کی حقیقی فطرت دکھاتا ہے۔ وہم عالم کا قبا بن خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”اس“ کی ہستی بطور صدف اور نمود نقرہ میں کوئی عینیت نہیں ہوا کرتی۔ اس طرح ایک علم دوسرے کی تردید کر سکتا ہے۔ مگر اب جو امر زیر بحث ہے اس میں تصور عینیت کے اندر کوئی ایسا عنصر جدید نہیں پایا جاتا۔ جو پہلے برہم گیان کے اندر موجود نہ ہو۔ اگر تصور عینیت کو ایک مافیہ سے بھرا ہوا علم مانا جائے۔ تب یہ برہم گیان سے مختلف ہو گا اور خود باطل ہونے کے باعث غلطی کو دور نہ کر سکے گا۔ اور وہ مثال جس میں کسی معلوم شے کو دوسری بار جاننا پہچانا جاتا ہے۔ شکر کے نظریے کی تائید نہیں کرتی لیکن اس میں دوبارہ جان پہچان کا وہ علم وہی نہیں ہوا کرتا۔ جو کہ ابتدائی توقف پر ہوا تھا۔ حالانکہ تصور عینیت کو برہم گیان کے ساتھ بعینہ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ ایک مافیہ خاص کی ذہنی حالت دھوکوں کو دور کرتی ہوئی برہم گیان نمودار کرتی ہے۔ تب تو دھوکے بھی واقعی ہستیاں ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی دوسری اشیا کی مانند منہدم ہو سکتے ہیں۔

بانت

اگر یہ کہا جائے کہ تصور عینیت مایا کے ساتھ محدود ہونے کی صورت میں برہم کی طرف اشارہ کرتا ہے تب تو وہی حالت ہوگی۔ جو شعور شاہد کے ذریعے دنیا کی مخلوقات مہو مہو کے ظہور میں ہوتی ہے۔ اور ایسا ظہور غلطیوں کو دور نہیں کر سکے گا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا وہ علم جو یہ خیال پیدا کرتا ہے، کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے۔ بذات خود عدم صحت پیدا کرنے والا متصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تباہی بالذات ہوگی۔ اگر ظہور عالم کے باطل ہونے کے تصور کو بھی باطل خیال کیا جائے۔ تب تو دنیا کو حقیقی ماننا پرلے گا، اگر یہ کہا جائے کہ جیسے کسی زن عقیقہ کے فرزند کی موت کے مفروضے میں زن عقیقہ کا فرزند اور موت دونوں ہی باطل ہوتے ہیں۔ اس طرح دنیا اور اس کا بطلان دونوں ہی باطل ہیں۔ اگر ظہور عالم کا بطلان حقیقی ہو۔ تب تو اس کے معنی اقرار نفییت کے ہوں گے۔

پھر دیکھئے۔ اگر انتابات (انومان) ظہور عالم کی تردید کرتے ہوں۔ تب یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کہ صرف عینیت کی تعلیم دینے والے ویدانت شاستروں کے استماع سے ظہور عالم کی تردید ہو سکے گی۔ اگر خود برہم ہی ظہور عالم کی تردید کو وجود میں لاتا ہے۔ تب برہم کے ابدی ہونے کے باعث وہم عالم کا وجود ہی نہ ہوگا۔ پھر برہم اس کی اپنی ذات پاک میں وہم عالم کے عمل کی امداد کرنے والا مانا جاتا ہے۔ ورنہ کوئی وہم بھی ظہور پذیر نہ ہو سکتا۔ یہ ایک عجیب سا مسئلہ ہے، کہ اگرچہ برہم اپنی ذات پاک میں وہم کا معادن ہے پھر بھی وہ اپنی ناپاک فطرت میں شاستروں اور ان کے ذریعے پیدا ہونے والے گیان کی صورت میں اسے دور کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے خواہ وہم کسی طرح سے بھی اگیان کے دور ہونے کے امکان پر غور کریں۔ ہم ایک الجھن میں ہی الجھ جاتے ہیں۔

۳۳۸

۴۴۔ اودیا کے خاتمے کا تصور بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اس بارے میں جو سوال اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے، کہ آیا اودیا کا خاتمہ حقیقی ہوتا ہے یا غیر حقیقی۔

اگر غیر حقیقی ہوتا ہے۔ تب امید کہ اس خاتمے پر اودیا جڑ سے اکھڑ جاتی ہے۔
 نامکام رہتی ہے۔ کیونکہ یہ خاتمہ بھی بذات خود اودیا کا ایک ظہور ہے۔ یہ ہمیں
 کہہ سکتے کہ اودیا کا خاتمہ اپنے لیے آتما کی حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ تب تو آتما بھی
 تغیر پذیر ثابت ہو گا اور اگر اودیا کے خاتمے کو کسی طرح سے ایک حقیقی سبب
 کا سہارا رکھنے والا مانا جاتا ہے۔ تب اسی کا خاتمہ حقیقی ہونے کے سبب سے
 ثنویت لازم آئے گی۔ اگر اسے ایک وہم سمجھا جائے۔ جس کے پس پشت کوئی
 نقص (دوش) موجود نہیں ہے۔ تب ظہور عالم کی توجیہ کے لیے اودیا کو بطور
 ایک نقص (دوش) کے فرض کرنا غیر ضروری ہو گا۔

اور اگر یہ اودیا اور برہم کی مانند کوئی مزید سہارا نہیں رکھتا۔ تو اسے
 اودیا کے ساتھ مربوط کرنا بے معنی ہو گا۔ اور اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ
 اودیا ایک دفعہ ختم ہو کر پھر دوبارہ کیوں نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ
 اودیا کے خاتمے کے معنی یہ دکھلا دینا ہے کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے اور
 جو غلطی یہ کام ہو چکتا ہے۔ اودیا کے خاتمے کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ تب ایک اور
 مشکل پیش آتی ہے۔ کیونکہ اگر اودیا کا خاتمہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تب اس کے
 یہ معنی ہوں گے کہ ایک خاتمے کا خاتمہ ہو جانے سے اودیا کا وجود پھر ثابت
 ہو جاتا ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب ایک مراحلی بنتی ہے۔ تو اس کے معنی
 ہو کر تے ہیں کہ اس کی پیدائش کے پختہ کی نفی منہدم ہو گئی ہے۔ اور جب پھر یہ
 مراحلی مٹ جاتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ پیدائش کے پختہ
 کی نفی دوبارہ وجود میں آگئی ہے۔ اس معاملے میں بھی ایسا ہو سکتا ہے۔ اس کا
 جواب یہ ہے کہ یہ دونوں معاملات باہم مختلف ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا معاملے میں
 نفی کی نفی ایک مثبت ہستی کے ذریعے وقوع میں آتی ہے۔ جب کہ اودیا کے
 خاتمے کی نفی کے لیے کوئی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس اس معاملے میں نفی
 ایک منطقیانہ نفی ہو گی۔ جو ایک مثبت ہستی اودیا کی نفی میں منتج ہو گی۔ اگر
 یہ کہا جائے کہ برہم اودیا کے خاتمے کو نفی کرتا ہے۔ تب یہ مشکل پیش آئے گی۔
 کہ برہم جو اودیا اور اس کے خاتمے کی نفی ہے۔ ابدی ہونے سے دنیا کی تخلیق

باب ۲

موہومہ کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکے گی۔

اگر اودیا کا خاتمہ موہومہ فطرت نہیں رکھتا اور اگر اسے برہم کی ذات میں شامل مانا جاتا ہے۔ تب برہم کے بے آغاز ہونے کے سبب سے اودیا کو دائماً مقید سمجھنا چاہئے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ برہم کی ہستی بذات خود ہی الگیاں کا خاتمہ ہے کیونکہ تب یہ بات ناممکن ہوگی کہ اودیا کے خاتمے کو برہم کی ذات کے علم کے ساتھ بطور علت و معلول مربوط کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ برہمہ کی ذات کو منکس کرنے والی ذہنی حالت برہم کے الگیاں کا خاتمہ ظاہر کرتی ہے اور اس ذہنی حالت کو دیگر اسباب کے ذریعے رفع کیا جاسکتا ہے۔ تب اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسی ذہنی حالت بھی موہومہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اودیا کا خاتمہ بھی ایک دھوکا ہے۔ اس نظریے پر پہلے تنقید کی جا چکی ہے۔ اودیا کا خاتمہ حقیقی نہیں کیونکہ وہ برہم سے خارج ہوتا ہے۔ نہ ہی حقیقی ہے بلکہ وہ حقیقی اور غیر حقیقی سے جداگانہ شے ہے۔ ورنہ وہ حقیقی خاتمے کا موجب نہ ہوگی۔ انجام کار یہ نہ تو غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔ اور نہ کوئی ایسی شے جو مذکورہ بالا حقائق سے مختلف ہو۔ کیونکہ صرف مثبت اور منفی ہستیوں کے خاتمے حقیقی اور غیر حقیقی فطرت کے ہوا کرتے ہیں۔ الگیاں حقیقی اور غیر حقیقی دونوں سے ایک مختلف شے ہے اس کا خاتمہ درست ہے اور قابل ثبوت ہے۔ اس لیے خاتمے کو کام موجود اور غیر موجود حقائق سے مختلف ایک بے نظیر شے ماننا ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر الگیاں کو ایک غیر موجود ہستی کی مانند خیال کیا جائے (اسیتو)۔ تب نفی کے دونوں معنوں میں کہ نفی اثبات کا دوسرا نام ہے اور نفی ایک جداگانہ مقولہ ہستی ہے۔ اودیا کا اقرار تنوید کا اقرار ہوگا اگر اسے ایک شے موہومہ سمجھا جائے۔ تب یہ خود کو نمودار نہیں کر سکے گی اور ایسی موہومہ شے دائرہ کائنات (سنسار چکر) کے ساتھ کوئی تعلق نہ رکھے گی۔ اور تب اودیا کا خاتمہ موجب نجات نہ ہوگا۔ پھر اگر یہ مانا جائے کہ اودیا کا خاتمہ غیر موجود ہے تو وہ اودیا کی ہستی کو فرض کرنے والا ہوگا۔ اودیا

کا خاتمہ صراحی کے انہدام کی مانند نہیں ہے جو واقعی ہستی رکھتی ہے اس لیے اگرچہ
یہ ہستی کی مانند معلوم ہوتی ہے۔ تب بھی صراحی ایک مثبت ہستی خیال کی جاسکتی ہے
اودیا کے انہدام کے معنی فطرت کا انہدام نہیں ہیں کیونکہ یہ کوئی صورت معین
نہیں رکھتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کا خاتمہ پانچویں قسم کا ہے۔ یعنی
موجود۔ غیر موجود۔ موجود اور غیر موجود اور موجود اور غیر موجود دونوں سے
مختلف ان چاروں اقسام سے مختلف ہے۔ تب اس کے معنی درحقیقت اس
مشکلہ مادھیک کے اقرار کے ہوں گے۔ جو تمام ظہورات کو ناقابل فنا مانتا ہے۔
کیونکہ یہ خیال بھی تو ظہورات عالم کو پانچویں قسم کا بتلاتا ہے حقیقت میں ایسا
کوئی طریقہ ہی نہیں ہے۔ جس کے مطابق ایک ایسی بے مثل اور ناقابل تحدید
شے کو کسی اور شے سے متعلق کیا جاسکے۔

۴۵۔ اہل شکر یہ دلیل دیا کرتے ہیں۔ کہ شاستروں کی عبارات برہم
کو بیان نہیں کر سکتیں۔ جو کہ کسی اور ہر ایک صفت سے معرا ہے۔ اس کے
جواب میں دینکٹ کہتا ہے۔ کہ برہم صفات مخصوصہ رکھتا ہے اور اس لیے
بالکل جائز بات ہے۔ کہ شاسترا سے بیان کر س۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ
برہم بذات خود روشن ہونے کے باعث الفاظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا
کیونکہ رامانج کے مذہب نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ بذات خود دنور ہستی
بھی مزید آگاہی کا موضوع ہو سکتی ہے۔ مقلدین شکر بعض اوقات برہم کو
بطور ایک بے صفت حالت کے بیان کیا کرتے ہیں۔ مگر ایسا کہنا بھی ایک
صفت ہے۔ کیونکہ اس سے برہم کو موصوف کیا جاتا ہے مزید براں اگر
برہم شاستروں کی عبارات کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب تو شاستر
ہی بے معنی ہوں گے، یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ شاستر کے الفاظ برہم
کی طرف ثانوی طریق پر اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح کوئی شخص
درخت کی طرف اس مطلب کے لیے اشارہ کرے۔ کہ چاند نظر آجائے (شا کھا
چندر درشن) کیونکہ طریقہ خواہ کچھ ہی ہو۔ شاستر برہم کو بیان کرتے ہیں۔
حتیٰ کہ ایک بے تصور مراقبہ (اسم پر گیات سادھی) بھی صفات سے بالکل معرا

باب ۲

نہیں ہوتا۔ البتہ اس حالت میں تصورات اور الفاظ کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ اگر برہم کوئی سیرت نہیں رکھتا۔ تب یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے کہ شاستر اسے دور دراز کے اشارات کے ذریعے بیان کیا کریں۔ جو جملے برہم کو الفاظ سے پرے بتلاتے ہیں۔ وہ صرف یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ برہم کی صفات غیر محدود ہیں۔ اس لیے مقلدین شکر کسی یہ بات بالکل ہی غیر معقول ہے کہ برہم شاستروں سے ظاہر نہیں ہوتا۔

۷۴۔ اہل شکر کی رائے میں ہر ایک معین علم باطل ہے۔ کیونکہ یہ اپنی ماہیت میں صدف و فقرہ کی مانند معین ہے۔ اگر ہر ایک شے معین باطل ہوا کرتی ہے۔ تب چونکہ تمام امتیازات تعین ظاہر کرتے ہیں اس لیے وہ سب کے سب باطل ہوں گے۔ اور اس کا آخری نتیجہ مسئلہ وحدت وجود ہو گا۔ وینکٹ اس بیان کے بے سود ہونے کو ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایسا نتیجہ اپنے تمام اجزا میں معین تصورات رکھتا ہے اور خود اس دعوے کی رو سے بھی بالکل غیر معقول ہے۔ مزید براں اگر علم معین باطل ہوتا ہے۔ تب تو کوئی تصدیق نہ ہونے کے باعث غیر معین علم بھی باطل ٹھہرے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ دوسری آگاہیوں سے تائیدی شہادت کے سوائے اور اکامات معین باطل ہوتے ہیں کیونکہ ایک دھوکا چھوڑ دوسرے دھوکوں سے تصدیق حاصل کر لینے پر بھی باطل ہوتا ہے اور آخری تصدیقی علم بھی مزید تصدیقات کے بغیر باطل ہو گا۔ اور تصدیقات کا سارا سلسلہ ہی جو اس پر انحصار رکھتا ہے۔ باطل ہو جائے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ تصورات معین علتی تاثیر بخشی گوسہارا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہمارے تمام عملی تجربات معین تصورات پر مبنی ہو اکرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اپنے اندر کلیات رکھنے والے تعلیمات تصور می باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو ان کی تردید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ کسی طور پر مشکوک پائے جاتے ہیں۔ پس اگر تمام تعلیمات شخصہ کو باطل خیال کیا جائے۔ تب اس کا نتیجہ وحدت وجود کی بجائے مذہب نفی ہو گا۔ مزید براں اگر برہم کی فطرت معین کے متعلق بیرونی اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات کی فطرت غیر معین سے نتیجہ نکالا جاتا

۳۴۱

ہے۔ تب تو احوال الذکر کے بطلان کی تمثیل سے موخر الذکر کو بھی باطل خیال کیا جاسکتا ہے۔

۵۵۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ تمام معاملات باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر منطقیانہ طور پر نت سچ نکالے جائیں۔ تو انھیں اس بات کا ڈر لگا رہتا ہے کہ ان کا مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کیا معلول جس علت سے پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں؟ پہلی صورت میں علت اور معلول ایک رشتے سے مربوط ہوتے ہیں اور اس کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ معلول ہی علت سے پیدا ہو اور علت معلول سے پیدا نہ ہو۔ اور اگر علت معلول کے ساتھ تعلق رکھے بغیر ہی اسے پیدا کرتی ہے۔ تب کوئی شے بھی کوئی شے پیدا کر سکے گی۔ پھر اگر معلول علت سے مختلف ہو۔ تب تو جو چیزیں باہم مختلف ہوتی ہیں وہ ایک دوسری کو پیدا کرنے والی ہوں گی اور اگر وہ ایک ہی شے ہوتے ہیں۔ تب ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کو پیدا کرنے والا نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ علت وہ ہے جو متعلق معلول سے مقدم ہو، اور معلول وہ ہے۔ جو سببہ میں آنے والا تالی ہوتا ہے۔ تب تو کسی چیز کو اپنی پیدائش کی پیشتر کی نفی سے پہلے ہی موجود ہونا چاہئے۔ پھر اگر اس معلول کو ایک ایسی مادی علت سے پیدا شدہ تصور کیا جائے۔ جو متغیر ہو چکی ہے۔ تب یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تغیرات دیگر تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور اگر معلول کو ایک ایسی علت سے پیدا شدہ مانا جائے جس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ تب وہ اس سارے زمانے میں برقرار رہے گا جس میں کہ معلول برقرار رہتا ہے۔ مزید براں ایک معلول اس موہومہ چاندی کی مانند ہے۔ جو نہ شروع میں موجود ہوتا ہے اور نہ آخر میں۔ کسی ہستی کی پیدائش نہ تو مثبت ہستی سے ہو سکتی ہے اور نہ منفی ہستی سے۔ کیونکہ ایک معلول۔ مثلاً تھراپی۔ اپنی علت مٹی سے اس میں کوئی تغیر لائے بغیر پیدا ہو نہیں سکتا۔ دوسرے پہلو پر اگر پیدائش کو نفی سے تصور کیا جاتا ہے تب تو وہ خود بھی منفی ہوگی۔

بابت

اس لیے کسی طرح سے بھی ربط علتی کو دیکھا جائے۔ یہ پر از تضادات معلوم ہوتا ہے۔
 وینٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس بارے میں اعتراض کیا معلول
 اپنی پیدائش میں علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اس نظریے سے دور
 ہو جاتا ہے کہ معلول علت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مگر اس کے یہ معنی
 ہرگز نہیں۔ کہ جو شے بھی علت سے تعلق نہیں رکھتی وہ معلول ہوتی ہے کیونکہ
 صرف بے تعلقی معلول کی پیدائش کا موجب نہیں ہوتی اس طور پر کہ صرف
 بے تعلقی ہی کسی شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ بطور معلول مربوط کر سکے گی۔
 خاص طاقتیں جو علتی ہستی کے ساتھ متلازم ہیں۔ وہی معلومات مخصوصہ کی
 پیدائش کی ذمہ دار ہوا کرتی ہیں۔ اور موافقت اور اختلاف کے معمولی
 طریقے کے ذریعے ان کا علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ غناصر علتی کے باہمی تعلقات
 معلول کی طرف منتقل ہو جایا کرتے ہیں۔ یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل خود
 سے بالکل ہی مختلف فطرت کے معلومات پیدا کرتی ہیں۔ جیسا کہ صراحی کھار کے
 چکر اور چھڑی سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ یہاں تک علت مادی بھی علت مادی بطور
 معلول سے مختلف ہوتی ہے اور یہ بات سچ سمجھ مانی جاتی ہے، کہ معلول ایک
 متغیر علت (دکرت) سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ علت میں کسی طرح کی تبدیلی
 یہاں تک کہ علت مساوی کا قرب بھی ایک تغیر متصور ہوگا۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا
 کہ کسی اور چیز ایک تبدیل شدہ علت سے کوئی اور ہر ایک معلول نمودار ہو سکتا
 ہے۔ کیونکہ غیر تبدیل علت سے مناسب شرائط زمانی میں اور اجتماعی قوتوں
 کے تلامذہ سے معلول پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کرنا بھی نادرست
 ہوگا۔ کہ اس مفروضے میں کہ ایک معلول سلسلہ تغیرات میں تحلیل کیا جاسکتا
 ہے۔ علت بطور متقدم غیر منفصل کے ناقابل دریافت ہوگی اور علت ناقابل
 دریافت ہونے کے باعث معلول بھی ناقابل توجیہ ہوگا۔ کیونکہ معلول ہی جانا
 اور پہچانا جاتا ہے اور یہ ایک علت کو فرض کرتا ہے۔ جس کے بغیر یہ وجود
 میں ہی نہ آسکتا تھا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ معلول مدرک نہیں ہوتا یا مسترد
 ہو جاتا ہے۔ تب اس کا صاف جواب یہ ہے کہ عدم ادراک اور تباین

دو نوں ہی معلولات ہیں اور ان کی راہ سے ان سے انکار کرنا قبایین بالذات ہے۔
 جب ایک علت مادی معلول میں بدل جاتی ہے۔ وہ اپنے بعض حصوں میں
 غیر تبدیل رہتی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی جب کہ وہ معلول دوسری اشیاء میں جو
 اس کے معلولات کہلاتی ہیں بدل جاتا ہے اور ایسے خواص بھی ہوتے ہیں جو
 صرف بعض معلولات میں پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب سونے سے کلنگن تیار کیا
 جاتا ہے اور کلنگن سے ہار تیار ہوتا ہے۔ سونے کی یا ندر صفات کلنگن اور
 ہار میں برابر موجود رہتی ہیں۔ لیکن کلنگن کی صورت مخصوصہ ہار میں منتقل نہیں
 ہو جاتی۔ اور یہ اعتراض کہ اگر معلولات بیشتر ہی علت کے اندر موجود ہوں
 تب علتی عمل کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کسی دوسرے موقع پر رد
 کیا گیا ہے اور یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ تمام معلولات حدف میں نقرے کی
 مانند باطل ہوتے ہیں غلط ہے۔ کیونکہ ان ظہورات موہومہ کی مانند معلولات
 مسترد نہیں ہوتے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ معلول شروع میں اور آخر
 میں موجود نہیں ہوتا اس لیے وہ درمیان میں بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ
 درمیان میں اس کی موجودیت کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے
 پہلو پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ معلول درمیان میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ضرور
 ہی شروع اور آخر میں موجود ہوتا ہوگا۔

اہل شکر کہتے ہیں کہ بطور معلول تمام تصورات اختلاف ایک یا ندر ہستی میں
 موہوم ہو اُکرتے ہیں۔ جو ان تمام نام نہاد مختلف ہستیوں کے اندر ساری ہوتی
 ہے اور یہی ہستی ساری ہی حقیقی ہوتی ہے۔ اس مفروضے کے خلاف اہل شکر سے
 دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ کوئی ایسی ہستی بتلائیں جو برہم اور اودیا دونوں میں
 ساری ہو۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ برہم اپنے اندر بھی موجود ہے اور اودیا کے اندر بھی۔ کیونکہ برہم
 کوئی دہریہ ہستی نہیں رکھ سکتا اور نہ ہی اپنے پر آپ موہومہ صورت میں عاید ہو سکتا ہے۔
 یہ بات کہ چونکہ وحدت شعلہ باطل ہوتی ہیں۔ اس لیے تمام ادراک ہی
 بدہی طور پر باطل ہے۔ کیونکہ صورت اول میں تو دھوکا یکساں قسم کے شعلوں
 کے سربخ اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تمام ادراکات پر صادق

باب ۳

نہیں آسکتی۔

جوہر (دروید) کے معنوں میں معلول علت کے اندر موجود ہوتا ہے۔ مگر معلولی حالت کے معنوں میں معلول علت کے اندر نہیں پایا جاتا۔ مقلدین شکر کے اعتراضات کہ اگر معلولی حالت علت کے اندر نہیں پائی جاتی۔ تو یہ پیدا نہیں ہو سکتی اور اسی طرح کوئی بھی شے کسی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ بے سود ہیں۔ کیونکہ معلولات ان قواعد خصوصہ سے پیدا ہوا کرتے ہیں۔ جو زمانی و مکانی شرائط معین میں خود کو نمودار کیا کرتی ہیں۔ ایک سوال کیا جاتا ہے کہ کیا معلولات ایک ثابت ہستی سے پیدا ہوتے ہیں یا نفی ہستی سے۔ یعنی آیا جب معلولات پیدا ہوتے ہیں کیا وہ جس جوہر کے حالات کے طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے اندر برقرار رہتا ہے یا نہیں۔ وینکٹ کا جواب یہ ہے کہ جوہر موجود رہتا ہے۔ جب معلول پیدا ہوتا ہے۔ تب صرف حالات و شرائط میں ہی تبدیلی ہو کر رہتی ہے۔ کیونکہ ایک معلول کی پیدائش میں صرف علتی حالت میں تبدیلی ہو کر رہتی ہے نہ کہ جوہر میں۔ اس طرح علت و معلول میں صرف اس حد تک توافق پایا جاتا ہے جہاں تک کہ جوہر یا ہستی کا تعلق ہے۔ ان کے حالات کے تعلق میں نہیں کیونکہ علتی حالت کے نفی ہونے پر ہی معلولی حالت نمودار ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ چونکہ معلول نہ تو مستقل طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور نہ غیر موجود۔ اس لیے وہ باطل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات کہ ایک ہستی بعد میں منہدم ہو سکتی ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ وہ اس وقت بھی غیر موجود تھی جب کہ اس کا ادراک ہو رہا تھا۔ انہدام کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک ہستی جو ایک وقت خاص پر موجود تھی۔ دوسرے وقت میں نہیں رہی۔ اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ مدرک کوئی شے اس وقت بھی غیر موجود ہے۔ جب کہ اس کا ادراک ہو رہا ہو۔ صرف نیستی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح تو پیدائش سے پیشتر کی نفی کو بھی انہدام کہنا پڑے گا اس لیے کہ وہ بھی بے بود ہوتی ہے بعد کے وقت میں غیر موجود ہونا بھی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ تب تو اشائے موجودہ کو بھی انہدام کہا جاسکے گا۔ صدف اور نقرے کی مثال انہدام کی مثال نہیں ہے۔ وہ تو صاف طور پر تجربے میں تناقض کی مثال ہے۔ پس اگر

پیدائش۔ انہدام اور نیستی کے تصور کی تحلیل کی جائے تو یہ ظاہر ہو جائے گا۔ کہ متعطل کے تصور کو کبھی موہو نہ خیال نہیں کر سکتے۔

۵۷۔ کہا جاتا ہے کہ برہم کی فطرت سرفہ خالص (آئندہ) ہے لیکن آئندہ کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں بھی استعمال کیا جائے۔ اس بات کا ثبوت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کہ برہم کی فطرت سرور محض ہے کیونکہ آئندہ وہ ہے جس کی آگاہی خوشگوار تجربہ پیدا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم جانا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی صرف ایک خوشگوار تجربہ ہوں تو برہم محض ایک شعور غیر معین نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہیں تب ثنویت لازم آئے گی۔ اور اگر اس کے معنی درو کی عدم موجودیت ہو۔ تب برہم ایک مثبت ہستی نہ ہوگا اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں۔ کہ برہم غیر جانب دار ہے۔ عمل کا جو ازیں خود متعطلین تشکر کشف برہم کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کی مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے۔ کہ غیر معین برہم سرور محض کی فطرت رکھتا ہے یہ نہ ناجائز اور ناقابل حمایت ثابت ہوتا ہے۔

۵۸۔ اگر برہم کو غیر معین مانا جائے۔ تب اس کی ابدیت قسائم نہیں رہ سکتی۔ اگر ابدیت کے معنی کل زمانوں میں موجود رہنے کے ہوں۔ تو او دیا بھی ابدی شمار ہوگی۔ کیونکہ اس کا تعلق بھی کل زمانے کے ساتھ ہے اور خود زمانے کو اس کی اپنی پیدائش خیال کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ کل زمانے سے تعلق کے معنی کل زمانے میں موجود ہونا نہیں ہیں تو تمام زمانوں میں موجود ہونے کو ابدیت کہنا غلط ہوگا۔ کیونکہ صرف یہی کہنا کافی ہوگا۔ کہ خود ہستی ہی ابدی ہے۔ محض ہستی سے متمیز تمام زمانے کی شمولیت ہستی اور ابدیت کا فرق ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح ابدیت کے معنی تمام زمانے میں ہستی کے ہوں گے۔ یہ بات او دیا پر بھی صادق آتی ہے۔ ابدیت کی یہ تعریف کدہ زمانے میں ختم نہیں ہوتی درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو خود زمانے پر عاید ہوگی۔ جو زمانے کے اندر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ابدیت کے یہ معنی ہے کہ وہ آغاز و انجام میں مسترد نہیں ہوتی۔ کیونکہ تب تو ظہور عالم بھی ابدی ہوگا۔ اس امر کا

باب ۲

سمجھنا آسان نہیں کہ مقلدین شکر شعور کو کس طرح ابدی تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات معمولی شعور کے متعلق کہی جائے۔ تب وہ تو ادراک کی تجربے کے برخلاف ہے اور اگر یہ شعور برترین کے متعلق کہی جائے۔ تو یہ براہ راست تجربے کے خلاف ہے۔ مزید برآں ابدیت کو بطور جوہر کے بھی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ تب بھی تو یہ تنویر بالذات کے ساتھ ایک ہوگی اور اس کا محمول ہونا جیسا کہ برہم ابدی ہے۔ غیر ضروری ہوگا۔ اگر اسے ایک قابل علم کیفیت خیال کیا جائے۔ اور اگر یہ صفت شعور میں ہستی رکھتی ہے۔ تب شعور قابل دانست ہو جائے گا۔ اور اگر یہ شعور میں موجود نہیں ہوتی تو اس کے علم میں شعور کی ابدیت مفہوم نہ ہوگی۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ جو شے غیر مخلوق ہے وہ ابدی ہوتی ہے۔ کیونکہ تب تو پیدائش کے پیشتر کی نفی بھی ابدی ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی بھی شے ہستی جو غیر مخلوق ہو۔ ابدی ہوتی ہے۔ تب او دیا بھی ابدی ہوگی۔ اس طرح خواہ کسی طرح سے بھی غیر معین شعور منہ کی ابدیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں کامیابی نہیں ہوتی۔

۱۶۔ مقلدین شکر اکثر اوقات کہہ کرتے ہیں۔ کہ آتما کی وحدت ہے۔ اگر یہاں آتما سے مراد جیو ہو تو صاف طور پر جیووں کو ایک خیال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ امر معلوم العوام ہے کہ دوسرے لوگوں کے تجربات کبھی نہیں اپنے معلوم نہیں ہوتے۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم سب کا شعور ایک ہے۔ ورنہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے کے دل کو جان سکے گا۔ نہ ہی یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ ہماری اندرونی ہستی ایک ہے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی ہماری آتماؤں کی عینیت نہیں ہو سکتے۔ یہ عالمگیر ہستی کا خیال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے معنی ہستی کی عینیت نہیں ہوں گے۔ مزید برآں آتماؤں کی عینیت کو حقیقی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ خود آتماؤں (جیوؤں) کو ہی غیر حقیقی مانا جاتا ہے۔ اور اگر جیوؤں کی عینیت

۳۶۶

غیر حقیقی ہے۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ ایسا مسئلہ ثابت کیا جائے۔ بہر حال جب ہم اپنی تجربی زندگی پر غور کرتے ہیں۔ ہمیں حیووں کا اختلاف ماننا ہی پڑتا ہے اور کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ جس سے حیووں کی وحدت ثابت ہو سکے۔ اس لیے اہل شکر کی مانند یہ سوچنا کہ آتما ایک ہے غلط ہے۔

میگھ ناداری

میگھ ناداری ولد اتو سے ناتھ سُوری مدرسہ رامانج کے ارکان اولین میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اس نے کم از کم دو کتابیں لکھی ہیں۔ نیاے پرکاشکا اور نیاے دیو سنی۔ دونوں ہی اب تک قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں۔ اور ان میں سے صرف موخر الذکر مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکتی ہے۔ پرمانوں کے متعلق رامانج کے نظریے کے متعلق میگھ ناداری کے اہم اضافات کو دینکٹ ناتھ کے عنوان سے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لیے یہاں فلسفہ رامانج کے متعلق اس کے دیگر چہند خیالات کو ظاہر کیا جائے گا۔

سوتہ پرمانیہ داو۔ دینکٹ اپنی تصانیف تنوکتا کلاپ اور سروراتھ سدھی میں کہتا ہے۔ کہ تمام علم اشیاء کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے جیسی کہ وہ ہیں۔ یہاں تک کہ غلطیاں بھی کم از کم اس حد تک سچائی رکھتی ہیں۔ جہاں تک کہ وہ غلطیوں کے معرض کو بیان کرتی ہیں۔ غلطی بعض باطل (خراب) کرنے والے حالات سے نمودار ہو کر قتی ہے بلکہ جب یہ علم ہوتا ہے، کہ صراحہ موجود ہے۔ تب موضوع کی موجودگی اس علم کی درستی ثابت کرتی ہے اور اس درستی کا پتا اس علم سے لگتا ہے، کہ صراحہ موجود

ہے۔ بلکہ جہاں صدف میں نقرے کا علم ہوتا ہے۔ وہاں بھی خارجی نقرے کی ہستی کا علم اس علم میں مفہوم ہوتا ہے اور اس طرح غلط علم میں بھی اس حد تک صحت ذاتی موجود ہوتی ہے۔ جہاں تک کہ وہ اپنے معروض ادراک کی ہستی رکھتا ہے۔

لیکن میگھ ناداری جو غالباً وینکٹ سے پہلے گزرا ہے سو تو پرامانیہ کے متعلق کچھ مختلف سا بیان دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ صحت علم (پرامانیہ) تعلم کی سمجھ سے صدور پاتی ہے۔ کیونکہ اس صحت کی علت کا ہونا ضروری ہے اور اس کے سوائے اور کوئی علت دکھلائی نہیں دیتی۔

اہل نیاے میمانسکوں کے مسئلہ سو تو پرامانیہ کے خلاف دلیل دیتے ہوئے یہ رائے رکھتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ بذات خود صحت علم کی ہر صورت میں پیدا ہونے والی خیال نہیں کی جاسکتی کیونکہ میمانسکوں کی رائے میں وید ابدی ہیں اور اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کو پیدا شدہ خیال نہیں کر سکتے۔ بذات خود صحت صرف بعض صورتوں میں پیدا نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یہ دعویٰ کہ تمام تعلیمات بذات خود ثابت ہوتے ہیں۔ درست نہ ہوتا۔ اس لیے صحیح نظر یہ یہ ہے کہ صرف وہی علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ جو تجربے سے رو نہ ہو۔ بذات خود صحت کو ایک خاص قوت (اثر) بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ایسی قوت ناقابل احاس ہونے کے سبب سے بذریعہ افمان (استخراج) یا کسی اور وسیلے سے جانی جاتی ہے۔ اور نہ اسے ان حواس کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعے علم حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسے آلات جس کی ہستی خود علم محض سے نتیجہ ہوتی ہے۔ نہ کہ صرف علم صحیح سے۔

اہل شکر کے خلاف دلائل پیش کرتے ہوئے نیا ایک لوگ یہ کہتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں، کہ چونکہ ان کے نظریے کے مطابق علم بذات خود منور ہوتا ہے۔ اس لیے صحت کا فیصلہ نہ تو غیر مستر و تجربے سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی اور ذریعے سے۔ اور چونکہ ان کے خیال میں ہر شے باطل ہے۔

ان کے نظام میں صحت اور عدم صحت کے امتیاز کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔
 کیونکہ اگر ان امتیازات کو تسلیم کیا جائے تو شقویت لازم آئے گی۔ اس کے متعلق
 میگھ ناداری کہتا ہے کہ اگر بذات خود ثبوت کو نہ مانا جائے۔ تو صحت کے تصور
 کو ہی بالکل ترک کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اگر صحت کو علم کی صحیح شرائط کے علم یا عدم
 نقائص سے پیدا شدہ تصور کیا جائے تو ایسے علم کو بذات خود ثبات ماننا
 پڑے گا۔ ورنہ اسے کسی اور علم پر منحصر ماننا ہوگا اور اس علم کو کسی اور علم پر۔
 اور اس کے معنی استدلال دوری ہوں گے۔ اس لیے علم کو اس کی اپنی
 فطرت میں ہی بذات خود ثبات سمجھنا ہوگا۔ اور یہ صرف اسی حالت میں
 غیر درست متصور ہوتا ہے۔ جب کہ علم کے اسباب کے نقائص و اجزائے
 حذبہ دیگر بعض ذرائع سے معلوم ہو جاتے ہیں لیکن کمارل کے مقلدین جس
 طریق سے بذات خود ہونا ثابت کرتے ہیں۔ وہ نکتہ چینی کے لائق ہے کیونکہ
 ان کے نظام کے مطابق علم کی ہستی کو موضوعات کے انکشاف سے منتج کیا
 جاتا ہے اور یہ نتیجہ علم کے بذات خود ثبات ہونے کی طرف آگے نہیں لیجا سکتا
 اور یہ خیال کہ بذات خود صحیح ہونے کے موجب وہی اجزائے ترکیبی ہوتے
 ہیں جو علم پیدا کرتے ہیں۔ ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ جو اس بھی ذرائع علم
 ہو سکتے ہیں اور یہ ناقص ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ
 جو علم معروض کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے (تنہا بھوت)۔ وہ صحیح ہوتا ہے
 اور جو اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے۔ وہ غیر صحیح ہوتا ہے اور یہ
 صحت اور عدم صحت خود علم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ میگھ ناداری اس کا یہ
 جواب دیتا ہے کہ اگر یہ مناسبت معروض صفت ہو۔ تب اس سے علم کا
 بذات خود صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اگر یہ علم کی صفت ہو۔ تب تو
 حانظے کو بھی بذات خود ثبات خیال کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی مناسبت
 موجود ہوتی ہے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بذات خود صحت پیدا ہوتی
 ہے یا جانی بھی جاتی ہے۔ پہلی صورت میں بذات خود صحت کی خود اظہاری
 کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں کمارل کا خیال رد

باب ۲

۳۴۸

بانت

ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کی روح سے علم خود انکشاف مع وصفات کا نتیجہ ہونے سے اس کا بذات خود ثابت ہونا صاف طور پر خود اظہاری نہیں رکھ سکتا۔

میگھ ناداری کا دعوے ہے کہ کشف (انفوجوتی) اپنے ساتھ اپنا ثبوت رکھتا ہے۔ انکشاف علم اپنے ساتھ اپنی صحت کا یقین بھی رکھتا ہے۔ عدم صحت کے اشارات دیگر ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں۔ کشف بذات خود حافظے سے جدا گانہ شے ہے بلکہ اس دعوے کا سارا زور اس نظریے پر ہے کہ ہر ایک شے کا تعلم اپنے ساتھ اپنی صحت کا احساس رکھتا ہے اور چونکہ یہ بات تعلم کے ساتھ نمودار ہوتی ہے۔ ان معنوں میں تمام تعلیمات درست ہوتے ہیں۔ اس قسم کی بذات خود صحت پیدا نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ عملی طور پر خود علم کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ میگھ ناداری بتلاتا ہے کہ یہ نظریہ صاف طور پر۔ رامانج کی اس تعریف ذاتی صحت (سوتہ پرمانیہ) کے خلاف ہے۔ کہ جو شے پیدا ہوتی ہے۔ وہ علم کی علت ہوتی ہے۔ مگر اس خصوص میں رامانج کے بیان کے معنی اور طرح لینے واجب ہیں لیکن عرفان ایزدی اور نجات یافتہ ارواح کے ابدی اور غیر مخلوق ہونے کے باعث کوئی بھی نظریہ جو ذاتی صحت کو اسی ذریعے سے ایک پیدائش بتلاتا ہے جس سے علم پیدا ہوتا ہے۔ ان کے تعلق میں قابل اطلاق نہیں ہو سکے گا۔

زمانہ۔ میگھ ناداری کی رائے میں زمانہ کوئی جدا گانہ ہستی نہیں ہے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے کہ خود رامانج نے ہی برہم سوتر پر اپنی تفسیر۔ ویدانت دیپ اور ویدانت سار میں اس خیال کو رد کیا ہے کہ زمانہ ایک جدا گانہ ہستی ہے۔ زمانے کا تصور منطقہ البروج

۳۲۹

لحہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۱۔

لحہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۸۔

بائب میں آفتاب کے لحاظ سے زمین کے محل وقوع سے پیدا ہوتا ہے۔ بدلنے والا مکان
ارضی ہی سورج کی نسبتی مواقع سے مشروط ہو کر بصورت زمانہ نمودار ہوتا
ہے۔ یہ خیال وینکٹ کے اس خیال سے بالکل ہی مختلف ہے جس کا ذکر بعد
میں آئے گا۔

کرم اور اس کے پھل۔ میگھ ناداری کی رائے میں کرم ایشور کی خوشنودی
اور ناخوشنودی کے ذریعے پھل لایا کرتے ہیں۔ اگرچہ عام طور پر کرموں
(اعمال) کو ہی نیک اور بد کہا جاتا ہے۔ لیکن باضابطہ طور پر یہ کہنا چاہئے کہ
نیکی اور بدی کو کرموں کے پھل ہوتے ہیں۔ اور یہ پھل پر ماتما کی خوشنودی
یا اور ناخوشنودی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ زمانہ ماضی میں نیک کاموں کی
مزا و نفع مستقبل میں ویسے ہی کاموں کے حق میں معاون میلانات صلاحات
اور حالات پیدا کرتی ہے اور اعمال بد کا ارتکاب مستقبل میں بے کاموں
کی راہ پر لے جایا کرتا ہے۔ موت کے وقت بھی کوئی دھرم اور ادھرم نہیں
ہوتا۔ بلکہ ایشور کی خوشنودی اور ناخوشنودی جو فرد کے اعمال کا
نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کی سکھ دکھ کی فطرت اور دوسرے جنم کے وقت
اس کے میلانات نیکی و بدی کی فطرت اور وسعت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اعمال
کے پھل سورگ اور نرک اور اس زمینی زندگی میں بھوگے جاتے ہیں۔ مگر
اس وقت نہیں جب کہ انسان سورگ یا نرک سے زمین کی طرف آتا
ہے۔ کیونکہ اس وقت شکھ دکھ کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ تب وہ انتقال
کی حالت میں ہوتا ہے اور سوائے ان بیگیوں کے کہ جو اپنے ابنائے جنس کو
ضرر یا ایذا پہنچانے کے لیے کئے جائیں باقی تمام بیگیوں میں جانوروں کا ہدف بننے
میں کوئی بھی گناہ نہیں ہے۔ جو سورگ میں رسانی اور اسی قسم کے دیگر
خوشگوار مقاصد کے لیے کیے جاتے ہیں۔

۱۔ نیائے دیومنی صفحہ ۱۶۸۔

۲۔ ۲۶۸-۲۶۳ صفحہ ۲۶۸۔

باب ۲

واتسیہ ورد

— ۴۳۲ —

ویدوں کے اس حکم کے مطابق کہ انسان کو وید کا مطالعہ کرنا چاہیے۔
واتسیہ ورد اپنی تصنیف پر میہ مالا شبر بھاشیہ کے خلاف یہ خیال ظاہر کرتا
ہے کہ ویدک عبارات کے صرف واقعی مطالعے سے ہی وید کا حکم پورا ہو جاتا
ہے اور یہ ویدک فرمان ان عبارات کے معنی معلوم کرنے کے لیے نہیں کہتا۔
ایسی کھوج عام روح مجس اور قربانیوں کی عملی تکمیل کے مختلف استعمالات
کو جاننے کی خواہش سے صدور پاتی ہے۔ اور یہ ویدک فرمان (دودھی) کے
اجزا نہیں ہیں۔

۳۵۰

واتسیہ ورد کی رائے میں ویدک فرمان اور برہم کی جگیا سا (کھوج)
شاستر متحدہ کے اجزا ہیں۔ یعنی برہم کی کھوج ویدک فرمان کے مطابق یا
اس کے سلسلے میں ہوتی ہے اور وہ اپنی تائید میں بودھیین کا حوالہ دیتا ہے
شنکر کا خیال تھا کہ میمانسا کا مطالعہ لوگوں کی ایک جماعت کے لیے
مقصود تھا۔ مگر لازمی طور پر ان لوگوں کے لیے نہیں۔ جو برہم کے تئیں کھوج
کرتے ہیں۔ پورب میمانسا اور اتر میمانسا مختلف مقاصد کے لیے اور مختلف
مصنفوں کے قلم سے لکھے گئے ہیں۔ اس لیے انھیں ایک ہی متحدہ تصنیف
کے کلی طور پر برہم مربوط دو اجزا خیال نہیں کرنا چاہئے۔ مگر واتسیہ ورد۔
بودھیین کی پیروی کرتا ہوا اس بات سے اتفاق نہیں کرتا۔ اس کا خیال
ہے کہ اگرچہ پورب میمانسا اور اتر میمانسا مختلف مصنفین کے قلم سے ہیں۔ مگر
دونوں ہی ایک مشترکہ نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس لیے ان دونوں کو
ایک ہی کتاب کے دو باب خیال کیا جاسکتا ہے۔

واتسیہ ورد شنکر کے اس نظریے کا حوالہ دیتا ہے کہ اگر پورب میمانسا

باب ۲

دنیا کی حقیقی ہستی کا قابل ہے تو برہم سوتر کا غشا اس سے انگار ہے۔ اور اس لیے ان دونوں شاستروں کا ایک مقصد نہیں ہو سکتا وہ دنیا کو حقیقی بتلاتا ہوا اس کے خلاف آواز بلند کرتا ہے۔ شکر کی یہ دلیل کہ جو کچھ جانا جا سکتا ہے۔ لازمی طور پر باطل ہے۔ یہ معنی رکھے گی کہ خود آتما بھی باطل ہے۔ کیونکہ کھنڈر اپنشدوں میں آتما کے قابل ادراک ہونے کا ذکر آتا ہے۔ اس کا دنیا کے باطل ہونے کا اعلان یہ معنی بھی رکھے گا کہ خود بطلان ہی باطل ہے، کیونکہ یہ بھی ایک جزو عالم ہے۔ یہ دلیل شکر کو مقبول ہونی چاہیے۔ کیونکہ وہ خود اس دلیل کو مذہب نفی کے خلاف استعمال کرتا ہے۔

مقولہ اختلاف کے بارے میں مقلدین شکر کے انگار کے متعلق و اقسامہ ورد کہتا ہے کہ مخالف کسی طرح بھی اس امر واقعہ سے انگار نہیں کر سکتا کہ اختلاف دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے تمام دلائل قبولیت اختلاف پر مبنی ہیں۔ اگر اختلاف کا وجود ہی نہ ہو۔ تو نہ کوئی جانب ہوگی اور نہ کوئی نظریہ قابل تردید ہوگا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ مقولہ اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے۔ تب تو مخالف کو یہ بات بھی ماننی پڑے گی۔ کہ اس قسم کا ادراک ضرور ہی ایک خاص اور موزوں علت رکھتا ہوگا۔ تصور اختلاف میں خاص توجہ کے لائق یہ امر ہے۔ کہ یہ دوسرے (غیر) کو بطور اپنے جزو کے اپنی بناوٹ میں رکھتا ہے۔ ہر ایک شے اپنی فطرت میں دو طرح کی صفات مخصوصہ رکھتی ہے۔ ایک تو وہ صفات مخصوصہ جن میں وہ اپنی ہم جماعت اشیاء کے ساتھ عالمگیر مشابہت رکھتی ہے اور دوسری وہ صفات خاص جن کے اعتبار سے وہ دوسروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اپنے دوسرے پہلو میں وہ اپنے غیروں کو بھی اپنے اندر جگہ دیتی ہے۔ جب کسی شے کو مختلف کہا جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہو کرے کہ اختلاف اور وہ شے ایک ہی بات ہیں یا اختلاف اس کا دوسرا نام ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ جو شے مختلف ہے۔ وہ دیگر ہستیوں کے ساتھ بھی بیرونی تعلق رکھتی ہے۔ دیگر اشیاء کے ساتھ یہ خارجی تعلق کو جب

۳۵۱

باب ۲

شے کے ساتھ ذہن کے روبرو لایا جاتا ہے۔ تب اس سے اختلاف کا ادراک ہوتا ہے۔

اختلاف کے تصور میں وہ نفی کا تصور شامل ہوتا ہے۔ جو غربیت کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ اگر یہ نفی اپنی ماہیت میں اس شے سے مختلف ہو۔ جسے مختلف یا دوسری اشیا کا غیر خیال کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ یہ نفی بذریعہ ادراک براہ راست نہیں جانی جاسکتی۔ اختلاف بھی ادراک کے ذریعے براہ راست نہیں جانا جاسکتا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے واسطیہ وہ نفی (ابجھاؤ) کے ایک خاص معنی بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ کسی دوسری شے کے اندر کسی شے کی نفی کا تصور اس لیے پایا جاتا ہے کہ دوسری شے ایک ایسی صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو پہلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح نفی کا تصور ایک ایسی شے کی تبدیل صفت مخصوصہ سے مدور پاتا ہے۔ جس میں نفی کا اقرار کیا گیا ہے۔ مقلدین شکر میں سے بہت سے لوگ بھی نفی کو مثبت خیال کرتے ہیں۔ مگر وہ اسے بذات خود ایک ایسا خاص مقولہ خیال کرتے ہیں۔ جو عدم ادراک کے خاص پرمان کے ذریعے محل نفی میں مد رک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ مثبت ہے۔ مگر ان کے خیال میں اس کا تصور ان شے مد رک کی تبدیل ماہیت مخصوصہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ جس میں نفی کا اقرار ہوتا ہے۔ کسی شے میں نفی کا بطور ایک دوسری شے کی غیریت کے نمودار ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ دوسری شے پہلی شے کی اس صفت خاص کے طور پر موجود رہتی ہے۔ جو اہمے غیریت کو ممکن بناتی ہے۔

نیز واسطیہ در د اس بات پر خاص زور دیتا ہے کہ برہم کے متعلق ستیہ گیماں۔ اننت وغیرہ کے اشارات اس بات کا ثبوت نہیں کد ایشور اپنے اندر یہ صفات رکھتا ہے اور ویدانیتوں کا یہ کہنا کہ یہ سب کے سب برہم کے وجود احد کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ یا جھٹل ہے۔ نیز وہ برہم غیر محدود اور بے نہایت ذات کو بیان کرتا ہوا ان حصوں کی پورے طور پر

باب ۲

وضاحت کرتا ہے جس میں دنیا اور ارواح کو برہم کا جسم خیال کیا جاسکتا ہے اور ارواح کا وجود خدا کے لیے ہے جو ان کا انتہائی مقصود ہے۔ اور وہ اس کتاب میں سنیاسیوں کے سرمنگوانے اور جینیو پہننے وغیرہ رسوم خارجیہ کے متعلق بھی بحث کرتا ہے۔

ورد اپنی تصنیف تنو سار میں رامانج بھاشیہ کے بعض دل چسپ امور کو جمع کر کے ان کی نثر و نظم میں تشریح کرتا ہے ان میں سے بعض امور یہ ہیں (۱) یہ نظریہ کہ خدا کی ذات منطقیانہ طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور صرف نقلی شہادت کی بنا پر مانی جاسکتی ہے۔ (۲) عبارت کپیا س کی مانند انہندوں کی بعض اہم عبارات کی خاص تشریح۔ (۳) رامانج کے خیال کے مطابق ویدانت کے ضروری ادھیکاروں پر بحث کے نتائج۔ (۴) یہ مسئلہ کہ نفی بھی ایک طرح کا اثبات ہے۔ (۵) ظاہری طور پر موجودانہ اور ثنوی عبارات کی تشریح۔ (۶) دنیا کی حقیقت وغیرہ کے متعلق بحث۔ تنو سار اپنے اد پر ایک مزید شرح کا موجب ہوئی۔ جس کا نام رتن سارنی ہے۔ جو بادھولا وینکٹ آچاریہ کے بیٹے بادھولا ورد گرد کے مزید بادھولا نرسنگھ گرد کے لڑکے ویراگھوداس نے تصنیف کی ہے۔ واسیہ ورد کی دیگر تصانیف میں سے چند ایک یہ ہیں۔ سارا تھہ چٹشٹم آرادھنا سنگرہ۔ تنو نرنے۔ پرپن پارجات۔ یتی لنگ سم تھن۔ پرش۔ نیسے

رامانج آچاریہ دوم عرف نوامیود

رامانج آچاریہ دوم جو پدم ناہ آریہ کالڑ کا تھا۔ اتزی غاندان سے تھا۔

۱۔ اپنی تصنیف تنو نرنے میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ شرتی کی تمام اہم عبارتیں ثابت کرتی ہیں کہ ناراین سب سے اونچا دیوتا ہے۔ وہ اس کتاب میں پرش نیسے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں اس نے مزید تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے۔

وہ مذہب رامانج کے مشہور مصنف وینکٹ ناتھ کاموں تھا۔ اس نے ایک کتاب
نیاے کلیشن لکھی ہے جس کا حوالہ وینکٹ کی سہوار تھ سدھی میں اکثر دفعہ
پایا جاتا ہے۔ اس نے ایک اور کتاب موکش سدھی بھی لکھی ہے۔ رامانج کے
خیال میں اس کی بعض تشریحات کا حوالہ جیسا کہ رامانج کے نظریہ علم کو وینکٹ
بیان کرتا ہے۔ پیشتر ہی دیا جا چکا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف کا مختصر ذکر بیان
کیا جاتا ہے۔

نفی۔ رامانج دوم نفی کو بطور ایک جداگانہ مقولے کے تسلیم نہیں کرتا۔
اس کا خیال ہے کہ کسی شے کی نفی کے معنی صرف ایک دوسری شے سے ہیں
جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً صراحی کی نفی ظاہر کرتی ہے، کہ اس
سے مختلف کوئی دوسری شے موجود ہے۔ پس نفی کا حقیقی تصور صرف اختلاف
ہے۔ ایک نفی کو ایک مثبت شے کے منافی طور پر بیان کہا جاتا ہے اور اس
دائے کسی مثبت شے کے تعلق کے بغیر نفی کا کسی طرح پر بھی تصور نہیں کیا
جاسکتا۔ مگر ایک مثبت ہستی کبھی حوالہ نفی کے ذریعے اپنی تصریح کی محتاج
نہیں ہو کرتی۔ اور یہ بات بھی معلوم العوالم ہے۔ کہ نفی کی نفی ایک مثبت
شے کے وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ نفی کی ہستی نہ تو ادراک سے
مانی جاسکتی ہے اور نہ ہی استخراج یا انتاج کے وسیلے سے وینکٹ اس
خیال کی مزید تشریح کرتا ہوا کہتا ہے، کہ نفی میں غیر موجودیت کا تصور
معرض نفی کے ایک مختلف قسم کی زمانی یا مکانی صفت مخصوصہ کے ساتھ
ربط رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ یہاں کوئی
صراحی موجود نہیں ہے تب اس کے صرف یہی معنی ہوتے ہیں۔ کہ صراحی
کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے، کہ نفی کو کسی مثبت
شے کی ہستی خیال نہیں کیا جاسکتا، ورنہ سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر نفی کو
بطور نفی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ تب نفی کی نفی کو ایک مثبت
شے کی ہستی خیال کر سکتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح جو لوگ نفی کے
قابل ہیں۔ وہ نفی اور مثبت شے کی ہستی کو ایک دوسری کی

بانت

منافی خیال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح راماچ بھی مثبت اشیائی ہستی اور نفیات کو اپنے مختلف خواص مکافی و زمانی میں باہم منافی خیال کرتا ہے۔ اس لیے نفی کو ایک جداگانہ مقولہ ماننا ضروری نہیں ہے۔ جب ایک موجود شے کا منہدم ہونا بیان کیا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تبدیل حالت ہوا کرتے ہیں پیدائش سے پہلے کی ہستی (پراگ بھاد) اور فنا کے بعد کی ہستی (پروچھوس آجھا) اس سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ کہ دو مثبت حالتیں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتی ہیں۔ اور ایسی حالتوں کا بے نہایت سلسلہ ہو سکتا ہے۔ اگر اس نظریے کو قبول نہ کیا جائے، اور اگر فنا کے بعد کی ہستی (پروچھوس آجھا) اور پیدائش سے پہلے کی ہستی (پراگ بھاد) کو نفی کی مقولات مختلف خیال کیا جائے۔ تب پیدائش کے نفی متقدم کا انہدام اور انہدام کی پیدائش کا نفی متقدم نفیات کے اس سلسلہ بے نہایت پر انحصار رکھیں گے۔ جو دو تسلسل کا موجب ہوگا۔ ایک حالت جدید کے تو اتر کو ہی پرانی حالت کا انہدام خیال جاتا ہے۔ پہلی حالت موخر الذکر حالت سے مختلف ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نفی خلائے محض ہے اور وہ کسی مثبت شے کی طرف اشارہ نہیں دیتی۔ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ایک پہلو میں نفی بھی بے علت ہوتی۔ دوسرے پہلو یہ کسی اور شے کی علت نہ ہو سکتی اور اس طرح نفی بے آغاز و ابدی ہوتی۔ اس حالت میں ساری دنیا ہی نفی کی گرفت میں ہونے سے دنیا کی ہر شے غیر موجود ہوتی۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم کیا جائے۔ ایک مثبت شے کے دوسری شے سے اختلاف کو نفی خیال کیا جاتا ہے۔

۳۵۴

اس مخصوص میں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر نفی کو جداگانہ مقولہ نہ مانا جائے۔ تب علل منفیہ کو کس طرح مانا جاسکتا ہے یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل کے بعض اجتماعات کسی موصول کو آئی حالت میں ہی پیدا کر سکتے ہیں۔ جب کہ ان کی قوت خالقہ کو رد کرنے

بانتا

کے لیے علل منفیہ موجود نہ ہوں۔ راماںج کے مذہب میں اسی شکستی کو ایسے اسباب ثانوی کا مجموعہ مانا گیا ہے جو کسی علت کو اپنا معلول پیدا کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ راماںج اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ علل مخالفہ کی عدم موجودیت کو ایک جداگانہ علت تصور نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دیگر اجتماعات علل ثانوی کے ساتھ ساتھ علل مخالفہ کی موجودیت انہیں معلول پیدا کرنے کے لیے ناقابل بنا دیتی ہے۔ پس جہاں کوئی معلول پیدا ہوتا ہے یا نہیں ہوتا وہاں اجتماعات علل کے دو سلسلے پائے جاتے ہیں اور ان ہر دو قسم کے عللی اجتماعات کا فرق ہی معلول کی پیدائش یا عدم پیدائش کا فیصلہ کیا کرتا ہے مگر اس کے معنی نہیں ہیں کہ عناصر مخالفہ کی عدم موجودیت یا نفی کو جزو تحلیل خیال کیا جائے۔ ایک حالت میں پیدائش کے لیے قابلیت موجود تھی۔ اور دوسری صورت میں یہ قابلیت موجود نہ تھی۔ راماںج شکستی (قابلیت) کو ایک جداگانہ غیر محسوس ہستی خیال کرنے کی بجائے اسے اس شے کی تخصیص مجسمہ د خیال کرتا ہے جو کسی معلول کو پیدا کرتی ہے۔

جاتی (جنس)۔ راماںج آچاریہ کسی جاتی یا جنس کو افراد کی تعمیم مجرد کے طور پر نہیں مانتا۔ اس کی رائے میں یکساں اجزاء کے اجتماع کا اسی قسم کے اجزاء کے دیگر اجتماعات کے ساتھ متحد طور پر جمع ہونا جاتی کہلاتا ہے۔

وینکٹ جو راماںج آچاریہ کے مقلدین میں سے ہے۔ جاتی کو محض مشابہت (سوساد رشیہ) خیال کرتا ہے اور اہل نیاے کے نظریہ جاتی پر تنقید کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگر وہ شے جو کلیات کی منظر ہو۔ خود کلیات کی راہ سے ظہور میں آتی ہو۔ تب تو یہ کلیات دیگر کلیات کے ذریعہ ظاہر ہو سکیں گی اور ان کے لیے مزید کلیات کی ضرورت ہوگی۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ اگر اس دورے بچنے کے لیے یہ کہا جائے کہ درجہ دوم کے وہ اجزاء خواص و صفات کو جو ایک جاتی (جنس) کے منظر ہوتے ہیں۔ اپنے اظہار کے لیے مزید جاتی (جنس) کی ضرورت نہیں ہوتی تب یہ کہنا بہتر ہوگا۔ کہ یکساں قسم کے افراد جاتی کے تصور کی نمائندگی کرتے

۳۵۵

ہیں اور اس لیے جاتی کو جداگانہ مقولہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ کلیات کا تصور ان صفات و خواص سے پیدا ہوتا ہے۔ جن میں بعض افراد مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب پہلی بات تصور کلیات کی توجیہ کے لیے کافی ہوگی جب بعض اشیاء میں بعض خواص و صفات دیکھے جاتے ہیں۔ تب وہ قدرتا ان اشیاء کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ جن میں اسی قسم کے خواص و صفات پائے جاتے ہیں اور اس طرح وہ دونوں قسم کی اشیاء ذہن میں پہلو بہ پہلو موجود ہو کر تصور مشابہت پیدا کرتی ہیں۔ اس امر کی توجیہ محال ہے کہ کیوں بعض خواص و صفات ہمیں دیگر خواص و صفات یاد دلایا کرتی ہیں ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ قدرتا ایسا کرتی ہیں۔ ان کا ذہن میں پہلو بہ پہلو کھڑا ہونا ہی مشابہت اور جنس کا تصور پیدا کرتا ہے۔ ان سے الگ کوئی مقولہ نہیں ہے۔ جسے مشابہت یا کلی کہا جاسکے۔ مگر رامانج آچاریہ اور وینکٹ جنس کی جو تعریفیں پیش کرتے ہیں، ان میں بہت فرق نہیں ہے۔ کیونکہ اگرچہ رامانج اسے وہ تمام اجتماعات خیال کرتا ہے جو مشابہ ہوں اور وینکٹ اسے مشابہت بتلاتا ہے۔ لیکن مشابہت کے متعلق وینکٹ کا تصور ہی اس کے اندر اجزاء کے اجتماع کو اس کے اجزاء سے نہ کیسی بتلاتا ہے۔ کیونکہ وینکٹ کی رائے میں یکسانیت کا تصور کوئی مجروحہ نہیں بلکہ اس کے معنی اجزاء کے وہ مفرد اجتماعات ہیں۔ جو حافلے کے روبرو پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ مگر وینکٹ بتلاتا ہے، کہ ”کلی“ کا تصور لازمی طور پر یہ معنی نہیں رکھتا کہ یہ صرف اجزاء کے اجتماعات کے متعلق ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ان بے اجزاء اشیاء کی صورت (مثلاً صفات) میں اجزاء کے اجتماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مگر کلی کا تصور ان پر بھی عاید ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وینکٹ یکسانیت کو ہی ”کلیات“ کی شرط ٹھہراتا ہے اور رامانج آچاریہ کی مانند اجتماع اجزاء (مستحان) کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔

باب ۱۱

سوتہ پرمان (اثبات بذات خود) بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ تمام امور میں اور صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے میں تواضع اور اختلاف کا طریقہ ہی فیصلہ کن ہے۔ ان صفات کی موجودگی جو اثبات صحت کا موجب ہوتی ہیں اور ان نقایص کی عدم موجودگی جو کسی اور اک کو غیر صحیح قرار دیتی ہے۔ کسی اور اک کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں راجا پنج آچار یہ کہتا ہے کہ ان صفات کی تحقیق جو صحت کو ثابت کرتی ہیں۔ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کوئی نقص موجود نہیں ہے۔ اور نقایص کی عدم موجودگی کو بھی ان صفات کی موجودگی کے علم کے بغیر نہیں جانا جاسکتا۔ جو عدم صحت ثابت کرتے ہیں اور چونکہ یہ صفات و نقایص باہمی انحصار رکھتے ہیں۔ اس واسطے ان کا جداگانہ تعین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ رائے ظاہر کی جاتی ہے۔ کہ صحت اور عدم صحت کا تعین کوئی وجہ نہیں رکھتا۔ البتہ شک ہستی رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کسی شے کو جانا نہ جائے۔ تب تک شک کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس لیے صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایک مرحلہ متوسط پیش آتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ یہ جانا جائے۔ کہ علم موضوع کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں پہلے تو موضوع کا ظہور ہونا چاہئے۔ (ارتھ پرکاش) جو جہاں تک کہ اس کا تعلق اپنی ذات سے ہے۔ بذات خود ثابت ہوتا ہے اور اپنی صحت کے لیے کسی اور طریقے پر انحصار نہیں رکھتا کیونکہ یہ ظہور اس کی فطرت کے حقیقی یا باطل ہونے کے متعلق تمام مستقبل تعینات علی بنیاد دے۔ پس علم کا یہ جسم نزہت و نیا دی جزو ظہور اشیاء بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ یہ پہلے ثابت ہوتا ہے کہ یہ علم بذات خود بے صفات ہوتا ہے (نہہ بوجھا دی) کیونکہ یہ کسی موضوعی شے کے ظہور کی فطرت سے تعلق رکھتا ہے مثلاً درخت پن (شجروت) کا علم پیشتر اس کے کہ اس کی فطرت مخصوصہ کو بطور آم یا صنوبر کے جانا جائے۔ صحت ثابت کرنے والی صفات کا علم موجب صحت نہیں ہوتا۔ جب کہ صحت علم ثابت ہو جائے۔ تب انھیں موجب صحت خیال کیا جاسکتا ہے۔

بات

بذات خود اثبات علم سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی مطابقت (متعلقہ) سے۔ اگر مطابقت بھی براہ راست روشن ہوتی۔ تب اس مطابقت سے متعلق کسی شک کا امکان نہ ہو سکتا۔ جب مفکرین کمارل کہتے ہیں کہ علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ تب ان کی یہ مراد نہیں ہو ا کرتی۔ کہ خود علم ہی مسئلہ ثابت ہے۔ کہ مطابقت حقیقی موجود ہے۔ کیونکہ وہ اس بات کے قایل ہی نہیں ہیں۔ کہ علم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ مانتے ہیں۔ کہ کوئی اور ذرائع ہیں۔ جن کے ذریعے ایسی صحت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرائع کی صحت کا انحصار دیگر ذرائع پر ہو گا اور اس طرح غیر متناہی دور لازم ہو گا۔ تعین صحت کے لیے عقلی اثر اور تصدیق کے ذریعے تحقیق کا انحصار رکھنا پڑے گا۔ اگر صحت علم کا انحصار اس طرح صفات معاوہ کی تحقیق پر ہو۔

تب تو بذات خود اثبات کوئی وجود ہی نہ رکھے گا۔ اس نظریے کی رو سے وید بھی بذات خود ثابت نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں کوئی نقائص نہیں ہیں۔ تب وہ غلط کار انسانوں کی تصانیف نہیں ہیں۔ اور تب وہ کوئی صفات معاوہ بھی نہیں رکھتے کیونکہ وہ (میں) ان کے نظریے کے مطابق کسی معتبر شخص سے ظہور میں نہیں آئے۔ اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں جائز طور پر شک کیا جاسکتا ہے۔ کسی مطابقت کی سنجائی خود علم کی بجائے کسی اور شے پر انحصار رکھتی ہے۔ اگر اس کا انحصار صرف علت علم پر ہوتا۔ تب تو ایک علم باطل بھی صحیح ہوتا۔ اس لیے ویدوں کے بذات خود ثابت ہونے کے لیے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ وہ ایک قطعی طور پر معتبر شخص (پریش) کے کلمات ہیں۔ علم خود کو صرف موضوعی طور پر ہی ظاہر نہیں کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے یا ہستی خاص کے ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ اسی حد تک صحیح ہوا کرتا ہے۔ جہاں تک کہ وہ شے خاص علم میں نمودار ہوتی ہے۔ پس علم کی صحت کا تعلق کسی شے کی صفات کی تفصیلات مخصوصہ سے نہیں بلکہ کسی شے کے ظہور کی صفات عامہ سے ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس قسم کی صحت خود علم کی صورت سے متعلق ہے۔ اس کی موضوعی تصدیق سے نہیں

باب

۳۵۸

جو کچھ اس میں مشکوک ہوتا ہے۔ اسے صفات معاوہہ - تصدیق اور اسی قسم کے ذرائع سے بیان کیا جاتا ہے اور جب دیگر ذرائع سے غلطی کے احتمالات نہیں رہتے۔ تب اصلی صوت غیر متباہن صورت میں قائم رہتی ہے۔ سوپرکاشتو (متویر بذات خود) را مانج آچار یہ پہلے تو متویر بالذات کے خلاف اہل نیائے کا اعتراض پیش کرتا ہے۔ وہ لوگ یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ اشیا موجود رہتی ہیں۔ کہ وہ خاص حالات کے اندر ہمارے علم میں آیا کرتی ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ موجودیت (ستا) اور تعلم یا بذات خود روشن ہونا دو مختلف امور ہیں۔ اسی نقطہ نگاہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ ایک موجود شے کا علم اس کی بذات خود تنویر سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر علم خود بخود منور ہوتا۔ جب وہ اشیا کے ساتھ ربط یا تعلق کی شرط پر کوئی انحصار نہ رکھتا اور اس طرح شخصی علم ہمہ گیر تعلم ہوتا۔ اگر برعکس اس کے علم اشیا کے ساتھ تعلق کی شرط سے مشروط ہوتا۔ تب وہ کبھی بذات خود منور نہ کہلا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ علم کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ اس واسطے اس تصور کا امکان ہی نہیں۔ کہ اس کا ایک جزو دوسرے جزو کو روشن کرتا ہے بے اجزا حقایق کی حالت میں علم کو بذات خود تصور کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں فاعل اور مفعول نہیں ہو سکتا۔ اور اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب شعور اور بذریعہ مشاہدہ باطن اس کے ادراک کے بارے میں اختلاف ناقابل توجیہ ہوتا۔ مزید برآں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے۔ کہ ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں فرق کا انحصار اس کے موضوعی عنصر پر ہوا کرتا ہے۔ اس کے سوا ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر موضوعی عنصر علم کا متعین نہ ہو۔ تب تو خود علم کی خود تنویری اور کسی موضوع کی درختانی میں کوئی فرق نہ پایا جاتا۔ اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب اس میں موضوعات خارجی کی کوئی گنجائش ہی نہ ہوتی اور اس کا نتیجہ غینیت مطلقہ ہوتا۔ اس لیے اس شکل نہاصل یا تو میاں سا کے اس خیال میں پایا جاتا ہے۔ کہ علم شے خارجی میں ایک ایسی صفت مخصوصہ پیدا کر دیتا ہے کہ اشیا کی اس صفت مخصوصہ کے درک سے

انتاجِ تعلیم ہو سکتا ہے۔ یا نیا مے کے مطابق اس خیال میں کہ علم اشیا کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس طرح ماننا پڑتا ہے۔ کہ موضوع اور اس کے علم میں کسی طرح کے رشتہ علمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر حالت میں ان رشتوں کی صفت مخصوصہ ہی علمی صفت کا فیصلہ کرنے والی ہوگی۔ اب پھر سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ رشتہ علمی صرف موضوع کا اشارہ دیتا ہے یا موضوع کے علم کا۔ پہلی صورت میں صرف موضوع ہی ظہور پذیر ہوگا اور دوسری صورت میں علم اپنا موضوع آپ ہوگا جو کہ باطل ہے۔ اگر کسی خاص رشتے کے بغیر علم موضوعی کو ظاہر کرتا ہو۔ تب تو ہر ایک علم ہر ایک موضوع یا جملہ موضوعات کو ظاہر کرنے والا ہوگا۔ علم کے معنی ایک عملِ تعلیم کے ہیں۔ اگر یہ عمل غیر موجود ہو۔ تب علم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علم کی موضوعیت ہی اس عمل کی موجودگی کو فرض کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جس طرح علم دیگر موضوعات کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ادراکِ ثانی کے مزید تعلیم سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں اسے دیکھتا ہوں۔ تب اس میں صرف ظہورِ علم ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک خاص موضوع کے مد رک ہونے کا ادراکِ ثانی ہوتا ہے۔ اس لیے علم بذات خود نہیں بلکہ ادراکِ ثانی کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ اس پر رابا بنج آچاریہ یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ آیا یہ ادراکِ علمِ عالم سے پہلو پر ادراکِ ثانی کی خواہش کی عدم موجودیت کے باوجود وقوع پذیر ہوتا ہے یا اس خواہش کی وجہ سے۔ پہلی صورت میں چونکہ ادراکِ ثانی خود بخود وقوع میں آتا ہے۔ اس قسم کے ادراکات ثانیہ کے غیر محدود سلسلے ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں جب کہ ادراکِ ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ خواہش لازمی طور پر سابقہ علم کا نتیجہ ہوگی اور وہ خواہش کسی اور خواہش اور علم کا نتیجہ ہوگی۔ اس طرح اسلئے لال تعدی لازم آئے گا۔ اس کے جواب میں اہل نیا مے کہتے ہیں کہ عام ادراکِ ثانی کسی خواہش کے بغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خاص ادراکِ ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ نقطہ عامہ کا معمولی ادراکِ ثانی

ب

ایک قدرتی راستہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام دنیا دار لوگ اپنے تجربے کے دوران میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی علم رکھتے ہیں۔ جب خاص تفصیلات کی خواہش ہو ا کرتی ہے۔ تب ہی اس کے مطابق نفسی کشف (مانس پرنکیش) ہوا کرتا ہے۔

رامانج آپا ریہ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ایک معمولی شے موجود کی حالت میں ہستی اور اس کے ظہور علم میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ امر ہمیشہ خود شے اور اس کے علم میں تعلقات مخصوصہ پر انحصار رکھتا ہے لیکن بذات خود منور شے کی حالت میں جہاں کہ ایسے تعلقات مطلوب نہیں ہوتے وہاں شے اور اس کے ظہور میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ آگ دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ مگر اسے خود اظہار ہی کے لیے کسی اور شے کی امداد درکار نہیں ہوتی۔ بذات خود تنویر کے یہی معنی ہیں۔ جس طرح کوئی شے بھی اپنے ظہور کے لیے اپنی اہم جنس شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ اسی طرح علم کو بھی اپنے اظہار کے لیے علم کی امداد مطلوب نہیں ہوتی۔ جو تعلقات دیگر اشیاء کے ظہور کے لیے مطلوب ہوا کرتے ہیں۔ وہ خود علم کے ظہور کے لیے درکار نہیں ہوتے۔ پس علم بذات خود منور ہونے کے باعث ہمارے رویہ میں براہ راست معاون ہوتا ہے۔ مگر وہ اس امداد کے لیے کسی اور شے سے ہمیشہ انحصار نہیں رکھتا۔ یہ کہنا کل تجربے کے خلاف ہے کہ علم کو اپنے ظہور کے لیے دوسرے علم کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یہ ہمارے تجربے کے اندر کوئی مہیا رہا نہیں رکھتا۔ تو یہ عجیب بات فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کہ ہر ایک علم کو اپنے ظہور میں دوسرے علم کے عمل کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ صرف اسے ہی موضوع علم کہا جاسکتا ہے جو موجود ہونے پر بھی ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ مگر یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ ایسا علم موجود تھا جو نامعلوم تھا۔ کیونکہ ایک تعلم دوسری چیزوں کی مانند اس وقت کا نظم نہیں رہ سکتا جب کہ یہ ظہور پذیر ہو گا۔ گذشتہ علم کی حالت میں جواب صرف یہ ریہہ انتہائی حاصل ہوتا ہے۔ اس علم کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

۳۶

اس لیے معلوم اور نامعلوم میں کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر صرف موضوع ہی مانا جائے تو اس کا علم۔ تب اس اور اک میں کسی کو ایک لمحہ کی بھی دیر نہ ہوتی۔ اگر علم اس کے حصول سے منتج ہوتا۔ تب ہر فرد بشر کو اس امر کا تجربہ ہوتا۔ مگر کسی شخص کو معلوم اور نامعلوم کے درمیان امتیاز کرنے میں ایک لمحہ بھر کا بھی تامل نہیں ہو کرتا اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ علم کھوج کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ موجودہ علم میں ہم جس امر کو جاننا چاہتے ہیں وہ براہ راست معلوم ہوتا ہے اور گزشتہ علم میں بھی یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ کہ علم اس لیے موجود تھا کہ وہ یاد آ رہا ہے بلکہ گزشتہ حافظے کی صورت میں براہ راست نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس علم کو ایک نتیجہ کہا جائے۔ تب تو اور اک ثانی کو بھی حافظے سے ایک نتیجہ سمجھا جاسکتا ہے۔ پھر دیکھو۔ وہ شے جو علم کا موضوع ہوئے بغیر وجود رکھتی ہے وہ ساتھ ہی ساتھ علم کو مشروط کرنے والے اجتماع میں تقابلیں کی موجودیت کے باعث غلط ظہور کی مستوجب ہوتی ہے۔ مگر علم بذات خود کبھی غلطی کا موجب نہیں ہو سکتا اور اس لیے یہ شے معلوم سے الگ کوئی آہستی نہیں رکھتی۔ جس طرح اس میں بھی کبھی کسی کو شک نہیں ہوتا کہ سکھ کا احساس ہو اس پر یا کھڑکھڑاہٹ ہی طرح علم کے بارے میں بھی شک کا امکان نہیں ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ جب کبھی علم ہوتا ہے۔ وہ بذات خود بردشمن ہوتا ہے۔ جب ہم کسی موضوع کو جانتے ہیں۔ تب ہم اس کے علم کے متعلق پورا یقین رکھتے ہیں۔ نیز یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ اگر علم بذات خود منور ہو۔ تب اس میں اور اس کے موضوعی مافیہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ فرق صاف طور پر ظاہر ہے۔ علم بذات خود کوئی صورت نہیں رکھتا۔ موضوع ہی اس کا مافیہ مہیا کرتا ہے۔ جب ایک ہی ظہور کے اندر دو چیزیں نمودار ہوتی ہیں جیسے عرض ادب جو ہر اشیا اور ان کی تعداد۔ تب اس بنا پر ایک ہی شے شمار نہیں ہو میں۔ نیز یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ علم اور اس کا موضوع اس لیے ایک شے ہوتے ہیں۔ کہ وہ

بانی

بیک وقت نمودار ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک ہی وقت میں نمودار ہوتے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ علم اور اس کا موضوع ایک ہی ظہور میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں سے کون پہلے نمودار ہوتا ہے اور کون پیچھے۔

شاستروں کی رو سے آتما کو بھی اپنی ذات میں علم خیال کیا جاسکتا ہے اور بذات خود علم ہونے کے باعث ہی آتما بذات خود منور بھی ہے۔ اور اس لیے یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ذہنی کشف (مانس پرتمکیش) سے جانا جاتا ہے۔

رامانج داس عرف مہا چاریہ

— ❦ —

رامانج داس جسے مہا چاریہ بھی کہتے ہیں۔ بادھو لاشری نواسے جاریہ کا شاگرد تھا۔ مگر اسے رامانج آچاریہ ثانی سے جو یدم نا بھاریہ کا لڑکا اور ویدانت دیشک کا جو وادی ہنس نواسہ داسے نام سے بھی مشہور تھا ماموں تھا تمیز کرنا چاہیے۔ اس نے کم از کم تین کتب لکھی ہیں۔ س۔ دو دیا وجے۔ ادویت وجے، پرکرو وجے۔ اپنی تصنیف سدو دیا وجے میں شکر کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ مثبت جہالت (بھاؤ رویا گیان) کو ادراک انتاج اور کنایہ کے مختلف پرمانوں سے جانا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہالت کا یہ تجربہ وجدانی کہ ”میں جاہل ہوں“ بالکل ہی تجربہ جہالت میں خیال کیا جاسکتا کیونکہ یہ تجربہ کبھی تمام موضوعات کی طرف اشارہ کرتا ہوا کل علم کی تردید نہیں کرتا۔ شکر کے پیر و اننتہ کرن کی اس ادراکی نفسی حالت کو نہیں مانتے۔ جو گزشتہ اشیاء سے تعلق رکھتی ہو۔ بلکہ جب کوئی شخص یہ وجدان رکھتا ہے کہ وہ جاہل ہے۔ تب اسی وقت میں اس کی انانیت اور اس کے جاہل ہونے کا امر واقعہ روشن ہوا کرتے ہیں اور اس

تجربے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جہالت اپنی کلیت میں روشن ہوئی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی روشن ہوتی ہے۔ اگر جہالت اپنی کلیت میں روشن نہیں ہوتی۔ تب وہ صرف خاص خاص اشیاء کے تعلق میں روشن ہوتی ہے اور اگر یہ بات ہو، تب مثبت جہالت کا وجود فرض کرنا بے سود ہوگا۔ نیز اگر جہالت یا عدم علم کا تعلق کسی خاص شے سے ہوتا ہے۔ تب اس میں اس شے خاص کا علم مفروض ہوتا ہے اور اس لیے خود جہالت تجربے میں نہیں آتی۔ اور مثبت جہالت کے وجود کا فرض کرنا اس مقبول العوام خیال سے بہتر نہ ہوگا۔ کہ بے خواب گہری نیند کے موافق حالات میں کسی ایک معروض کے علم کی نفی ہوا کرتی ہے۔ دیگر تمام مباحث میں جہالت کے جملہ تجارب خاص خاص اشیاء کا علم نہ ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ بہر صورت جہالت کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ جہالت کے معروضات کو صرف عام طور پر جانا گیا ہے۔ ان کی خاص تفصیلات میں نہیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جہالت کو اس لیے مثبت کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں علم کی صورت عامہ کی مخالف ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تجارب میں کہ ”میں جاہل ہوں“۔ اس موضوع کا علم موجود ہوتا ہے۔ جس سے جہالت تعلق رکھتی ہے۔ اور نیز اس میں وہ عام مافیہ بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کی جہالت ہوتی ہے۔ مزید براں چونکہ جہالت شعور محض کے ہنارے ہوتی ہے اور چونکہ انتہ کرنا (فقدان) اس کا سپہارا نہیں سمجھا جاتا۔ تب کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ ”میں جاہل ہوں“ کا تجربہ اس مادہ (مثبت وجود جہالت) کے تجربے سے تعلق رکھ سکتا ہے ؟ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ ذہن ایک موہومی تعمیر ہے شعور محض کے اوپر جو جہالت (اکیان) کا سپہارا ہے تو خود جہالت ہی بطور ذہنی عمل کے نمودار ہو سکتی ہے۔ کیونکہ انانیت اور جہالت شعور محض پر مود ہوتی طور پر عاید ہونے کے باعث ایک ہی بنیاد رکھنے سے نمودار ہو سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی توجیہ صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر انانیت اور جہالت دونوں ہی ایک ہی بنیادی شعور سے نمودار ہو سکتے۔

باب ۲

۳۶۴

تب جہالت کبھی انانیت کی محمول نہ ہوتی۔ اگر ایک ہی شعور محض خود کو انانیت (اور جہالت کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ کبھی ایک دوسرے سے مختلف ظاہر ہوتے ہوئے ایک شخص ترتیب موضوع و محمول میں مترتب نہ ہو سکتے۔ نیز اگر یہ کہا جائے کہ اگیان انانیت کی اس لیے خبر دیتا ہے کہ وہ دونوں شعور محض پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ تب یہ اگیان کس طرح ان اشیائے خارجیہ کی طرف (جو شعور محض پر آزادانہ طور پر عاید ہوتی ہیں) اشارہ دے سکتا ہے مثلاً ایسے تجربات میں کہ ”میں صراحی کو نہیں جانتا“ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ صرف ایک ہی شعور موجود ہے۔ جس پر اشیائے خارجیہ۔ جہالت اور انانیت عاید ہوتی ہیں اور جہالت ہمیشہ اشیائے خارجیہ سے تعلق رکھتی ہے تب یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب صراحی کو جانا جاتا ہے۔ تب بھی جہالت جو (کیرے کی مانند) دیگر اشیاء سے اور ان کے ذریعے شعور محض سے جو ان کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ تعلق رکھتی ہے۔ وہ اس شعور محض سے بھی تعلق رکھتی ہے جس میں صراحی مفروض ہوتی ہے۔ اس طرح پر وہ صراحی سے متعلق ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ صراحی کے نامعلوم ہونے کا تجربہ ہوگا۔ یہ دلیل پیش کی جاسکتی ہے کہ صراحی کے قبضت اور اک کا امر واقعہ اس کے ساتھ اگیان (جہالت) کے رابطہ میں مزاحم ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”جہالت“ جس طرح کوئی کہتا ہے ”میں اس درخت کو نہیں جانتا۔ تب“ اس کے تعلق میں علم اور درخت کی ماہیت کے متعلق جہالت موجود ہوا کرے ہیں۔ اسی طرح ایک صراحی واحد کے مختلف پہلوؤں کے تعلق میں جزوی جہالت ہو سکتے ہیں۔ شک کی حالتوں میں ایک ہی شے کے متعلق علم اور جہالت دونوں کا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے اور یہ بات ان تمام امور زیر تحقیق پر صادق آتی ہے۔ جن میں ایک شے عام طور پر معلوم مگر اپنی تفصیل مخصوصہ کے لحاظ سے غیر معلوم ہوا کرتی ہے۔

مقلدین شکر غلطی سے کہا کرتے ہیں۔ کہ بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کا کوئی براہ راست کشف نہیں ہو ا کرتا۔ کیونکہ اگر اس حالت

میں اگیان اپنی ماہیت میں معلوم ہوتا تب انسان جاگ کر بھی یہ بات یاد نہ کر سکتا۔
 کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ اسے یہ بات یاد ہونی چاہیے تھی۔ کہ اسے اس
 حالت میں اگیان کا براہ راست کشف حاصل تھا۔ اگر بے خواب نیند
 میں شعور محض اگیان کو روشن کرتا تھا۔ تب تو وہ ضرور تمام کی تمام معلوم و
 نامعلوم اشیاء کو روشن کرنے والا ہوتا اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس حالت
 میں یہ تمام اشیاء حالت بیداری میں یاد آیا کرتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ
 بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کے سوا کچھ نمودار ہی نہیں ہوتا۔
 کیونکہ شعور بیداری کی شہادت کے مطابق بے خواب نیند میں زمانے
 کا بھی ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ادراک زمانہ ہی بحالت بیداری اس
 یادداشت کی توجہ کرتا ہے۔ میں اتنی دیر تک کچھ نہ جانتا تھا“ مزید براں
 اگر یہ کہا جائے۔ کہ جو کچھ شعور شاہد کے ذریعے روشن ہوتا ہے (یعنی برقی
 کی حالت میں سے گذرے بغیر) تب تو اگیان بھی یاد نہ رہنا چاہیے۔ اگر یہ
 کہا جائے کہ صرف اگیان کے موضوعات ہی شعور شاہد سے نمودار نہیں
 ہوتے بلکہ صرف اگیان روشن ہوتا ہے۔ تب یہ بات اس تجربے کی توجہ
 کے لیے ناکافی ہوگی کہ میں کچھ نہ جانتا تھا۔ جہاں کہ کچھ نہیں“ کے
 الفاظ صاف طور پر اگیان کے موضوع کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ اس
 کے علاوہ اگر مذکورہ بالا مفروضہ درست ہو۔ تب تو سمورے محض کبھی
 بے خواب نیند میں نمودار ہو کر جاگنے پر یاد نہ آسکتا۔ اگر اس کے
 جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ حالت بیداری میں اگیان کے علاوہ بعض
 صفات مخصوصہ اس لیے یاد آتی تھیں۔ کہ وہ اودیا کے اندازوں کی
 بدولت نمودار ہوتی تھیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا کہ اودیا کے
 خاص انداز فرض کرنے کی بجائے انھیں ذہنی حالتوں یا اندازوں
 سے بھی منسوب کیا جاسکتا ہے اور اگیان کے تجربے کی توضیح عدم علم کا
 تجربہ ہیکر کی جاسکتی ہے۔ چونکہ علم کی عدم موجودیت کو کبھی ماننے
 ہیں اس لیے عبت اودیا کی مانند ایک نئی شے ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

نیکوئی شے مدرک کی یادداشت نہ رہنے پر ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ اس شے کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی، کہ جب وہ اس شے کے اگیان کا کشف رکھتا تھا۔ مدد میں فقرے کے ادراک کو ہوس کے بعد جب کوئی شخص کہتا ہے کہ میں اتنی دیر تک فقرے کو نہ جانتا تھا، تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہو سکتی ہے؟ مزید براں جب کوئی شخص کسی شے کو لمحہ حاضر میں دیکھتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے میں اس شے کو اتنی مدت تک نہ جانتا تھا، تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہوگی؟ اس کا صاف جواب یہ ہے، کہ ایسے تمام امور میں ہم بھی نتیجہ نکال کر رہے ہیں، کہ ان اشیاء کا علم موجود نہ تھا۔ موجودہ مثال میں بھی ہم وہی نظریہ رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم نتیجہ نکال کر رہے ہیں۔ کہ ہمیں بے خواب نیند میں کوئی علم نہ تھا۔ مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس حالت میں ہم مثبت اگیان کا کشف رکھتے تھے۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان کی مثبت ہستی کو امتناع سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کی رائے میں جس طرح روشنی تاریکی کے مواد کو دور کر کے اشیاء کو دکھلاتی ہے۔ اسی طرح اگیان بھی اگیان کے مادے کو جو چیزوں کو چھپائے ہوئے تھا۔ دور کر کے انھیں دکھلاتا ہے۔ اس کی تردید کرتا ہوا ہمارا یہ شکر منطق قیاسی کے طریق پر مبنی اور مدرسی تنقید کے طور پر طویل بحث کرتا ہے جس پر یہاں کچھ لکھنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اصل بات جو یہاں قابل توجہ اور فلسفیانہ قیمت رکھتی ہے وہ مدرسہ رائج کا یہ خیال ہے۔ کہ علم کے ذریعے اشیاء کی نموداری اس امر پر دال نہیں ہوتی۔ کہ اگیان کے کسی مثبت مادے کو رفع کیا گیا ہے۔ متقلدین شکر اعتراض کرتے ہیں۔ کہ جب تک اگیان کو ایک ایسی جداگانہ شے نہ مانا جائے۔ جو آتما کے سرور خالص کو چھپا دیتی ہے۔ نجات کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ اس کا جواب ہمارا یہ یہ دیتا ہے۔ کہ نجات کو معقول طور پر خاتمہ فقید کہہ سکتے ہیں۔ لوگ مثبت خوشی کے حصول کے لیے ہی طرح ہی بیقرار ہوتے ہیں جس طرح کہ منفی دکھ کو دور کرنے کے لیے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ جب تک تقید مائل نہ ہو۔ وہ دور ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ

یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ نہ ہر کے اثرات اسطوری پرندہ گر کر کے
دھیان سے دور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح دینوی قید بھی اگرچہ وہ واقعی
ہو۔ ایشور کے دھیان (تفکر) سے مٹ سکتی ہے۔ تفکر بطور علم کے نہ صرف
جہالت کو دور کر سکتا ہے۔ بلکہ تنقید کے امر واقعہ کو بھی مٹا سکتا ہے۔ اس
نجات کو آئندہ کا ابدی ظہور خیال کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ امر ناگزیر طور پر ضروری
نہیں ہے۔ کہ سرور و مسرت کا ہر ایک ظہور معمولی لذات جسمانی کی مانند جسم
کے ساتھ مرتبط ہو۔

مقلدین شکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ لاتغیر آسمانہ تو ظہورات عالم کی علت مادی
ہو سکتا ہے اور نہ کوئی اور شے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا اکیان
کا مسالامو جو دہے جو دنیا کی علت مادی ہے۔ کیونکہ یہ علت ہی ظہورات
عالم کے جہالت آمیز خواص کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ اکثر اوقات برہم
کو اس دنیا کی علت مادی بتلایا گیا ہے۔ مگر یہ بات صرف دین تک درست
ہے۔ جہاں تک کہ برہم اس دنیا کی بنیادی علت (ادھشان کارن) ہے
یعنی وہ ہستی پاک جو کل ظہورات کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اکیان اس دنیا
کی تغیر پذیر علت مادی (پرینیامی کارن) ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ دنیا اپنے
خواص میں جہالت کی فطرت ظاہر کرتی ہے۔

اس کے جواب میں مہاچار یہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ تخلیق عالم کو مائل
سمجھا جائے۔ تب بھی یہ امر قبت اکیان پر لازمی طور پر دلالت نہیں کرتا۔
چنانچہ موہومہ فقرہ بغیر کسی علت کے پیدا ہو جایا کرتا ہے۔ یا آتما کو ہی تخلیق
عالم کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو اگرچہ بے اجزا ہے مگر غلطی سے
بطور دنیا نمودار ہو رہا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی مفعول مائل کی علت
ہمیشہ کوئی شے مائل ہی ہو اگر تھی ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تعلیم ہر نہیں سکتی
بطلاق کی صفت عامہ کا موجود نہایت نہیں کرتا۔ کہ ایک شے مائل ہی لازمی طور پر مائل مائل کی علت
ہوتی ہے۔ کیونکہ دوسرے پہلوؤں پر بھی دیگر صفات عمومی ضرور وجود ہوں گے۔ اور علت و معلول کے درمیان
صفات کی قطعی یکسانیت کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا۔ مزید براں کوئی معلول بھی لازمی طور پر اپنی تغیر پذیر

باب

۳۶۵

بانت

علت مادی کی عینیت نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کے لیے یہ بات ناممکن نہیں ہے کہ وہ دنیا کی علت مادی ہو۔ اگرچہ اس کی پاکیزگی دنیا میں نہ پائی جائے۔ اگر برہم کو دنیا کی تغیر پذیر علت (پر نیامی کارن) مانا جائے۔ تب یہ بلاشبہ دنیا کی مانند ہو، ہنوستی نہیں رکھ سکتا۔ لیکن اگر ایک شے خود کو دوسری صورت میں نمودار کر سکے۔ ہم اسے پر نیامی کارن کہہ سکتے ہیں۔ اور اس کے لیے یہ امر لازمی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے معلول کی مانند وہی کی وہی ہستی رکھتی ہو۔ پس اودیا کا انہدام اور خاتمہ ان دونوں کو ہی معلومات خیال کیا جاتا ہے اور اس پر بھی وہ اپنی علت کی مانند وہی کی وہی ہستی نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ اگر برہم کو جگت کا پر نیامی کارن مانا جائے۔ تب اس وجہ سے دنیا بھی برہم کی مانند حقیقی ثابت ہوگی۔ نیز دنیا کی برہم والی صفات کی عدم داری کو کرم کے اثر کے ذریعے بیان کیا جاسکتا ہے بلکہ دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نموداری کی توجیہ کے لیے بھی ایک اکیان کی ہستی کو ماننا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے۔ کہ نجات کی بطور خاتمہ جہالت تعریف کی جائے۔ کیونکہ وہ حالت بذات خود سرور ہونے کے باعث ہماری مساعی کا موضوع خیال کی جاسکتی ہے اور اودیا اور اس کے خاتمے کا قیاس بالکل ہی بے بنیاد ہے۔

۳۶۶

نیز مہا چاریہ نے شاستروں کی عبارات کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی زبردست کوشش کی ہے۔ کہ وید اودیا کو بطور ایک مثبت ہستی کے تسلیم نہیں کرتے۔

دوسرے باب میں مہا چاریہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس امر کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کہ اودیا کو بطور ایک جداگانہ مادے کے مانا جائے۔ اہل شکر کہتے ہیں۔ کہ اگرچہ انانیت کے تصور میں آتما کا تجربہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ہمارے تجربہ انانیت میں بطور سرور کامل کے برہم کے ساتھ ایک ظاہر نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ماننا پڑتا

ہے۔ کہ اگیان کا مادہ موجود ہے جو برہم کی صفت ذاتی کو چھپا دیتا ہے۔
اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ چونکہ اگیان کو بے آغاز مانا جاتا
ہے۔ اس لیے اس کی چھپانے والی صفت بھی ابدی ہونے پر نجات
نا ممکن ہوگی۔ اور اگر برہم چھپایا جاسکے۔ تب وہ اپنی ذات کو بطور
منور بالذات ہونے کے کھو بیٹھے گا اور جاہل ثابت ہوگا۔ مزید برآں
تجربہ میں نادان ہوں کی صورت میں ہونے سے اگیان انانیت سے تعلق
رکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پردے کی موجودگی صرف ذہن (انتہ کرن)
کی راہ سے برہم کے جزوی ظہور کی توجیہ کی خاطر مانی گئی ہے۔ تب
یہ جواب دیا جاسکتا ہے۔ کہ بطور انانیت برہم کے محدود
ظہور کی توجیہ اس انتہ کرن کی محدودیت کے ذریعے کی جاسکتی ہے جس
کی راہ سے برہم ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس لیے اس غرض کے لیے
اگیان کے پردے کی جداگانہ ہستی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اخفا اگیان کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ یا
اس سے مختلف پہلی صورت میں وہ کبھی نمودار نہ ہو سکے گا۔ اور ظہور عالم
نا ممکن ہوگا۔ اور اگر اخفا اگیان سے مختلف شے ہے۔ تب چونکہ وہ
شے کسی طرح سے بھی شعور محض کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ اس کا عمل
ظہور عالم کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ اخفا اگیان
کو ناقابل تعریف بنا دیتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ آیا یہ اخفا اگیان
سے کوئی مختلف شے ہے یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ دوسری صورت میں
وہ اس پر انحصار نہ کر سکے گا۔ اور پہلی صورت میں یہ بات بے معنی ہوگی۔
کہ اگیان کو برہم کی ضد خیال کیا جائے۔ پس چونکہ وہ حد و ذہن کی راہ
سے برہم خود کو ظاہر کرتا ہے اس کے بطور اشیائے عالم نمودار ہونے
کی توجیہ کے لیے کافی ہیں۔ جداگانہ اگیان کی ہستی ماننا غیر ضروری ہے۔
اور اگر اگیان خالص شعور شاہ کو بھی ڈھانپ سکتا ہے۔ تب تو
سادہ دنیا اندھی ہوگی اور علم کا کوئی امکان ہی نہ ہوگا۔ اور اگر

باب

شعور شاید نہیں ڈھکا جاسکتا۔ تب تو برہم بھی نہیں ڈھکا جاسکتا۔ مزید برآں اگر برہم دائم بذات خود منور ہے۔ تب یہ کبھی اگیان سے نہیں چھپایا جاسکتا اگر یہ کہا جائے کہ برہم کے بذات خود منور ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ تعلم یا غیر منفصل کشف کا معروض (اویدیتو اور ایردکش) نہیں ہو سکتا۔ تب اخفا کے تصور کا ذکر کرنا ہی غیر ضروری ہو گا۔ کیونکہ برہم کا غیر معلوم ہونا ان دونوں باتوں سے تعلق نہیں رکھتا۔ پھر مقلدین شکر کہتے ہیں کہ اگیان برہم کے جزو سرور کو ڈھانکتا ہے نہ کہ اس کے جزو شعوری کو۔ یہ بات صاف طور پر نا ممکن ہے۔ کیونکہ وہ سرور اور شعور منزه کو ایک ہی شے مانا کرتے ہیں، اور اگر یہ بات ہوتی۔ تو کس طرح جزو شعوری کو ڈھانکے بغیر صرف جزو سرور ڈھکا جاسکتا تھا؟ اور کس طرح برہم کا لاجزا وجود دو حصوں میں منقسم ہو سکتا تھا۔ جن میں سے ایک تو ڈھکا جاتا ہے اور دوسرا نہیں چھپتا؟ نیز اگر آتما کی فطرت سرور محض بتلائی جاتی ہے اور اگر ہماری محبت سرور کو آتما میں خودی کی موہومہ نمود سے منسوب کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ جملہ اشیا عالم آتما میں نمودات موہومہ ہیں۔ تب تو دنیا کی ساری چیزیں ہمیں پیاری ہوں گی اور درد بھی پر لٹ ہو گا تیسرے باب میں ہمارا یہ اگیان کے سہارے (ادھستان) کے نظریے کی تردید کرتا ہے۔ شکر کے بعض شارح کہتے ہیں کہ اشیا کے اجزائے جہالت اس شعور منزه کے سہارے رہتے ہیں۔ جو ان کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگرچہ ان ذوات جہالت میں تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔ مگر وہ شعور انانیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ انانیت اور اشیا مول اگیان (بنیادی جہالت) کے حالات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے کہ اگر تمام اشیا عالم بطور اپنے اسباب کے جدا گانہ اور مختلف مواد جہالت رکھتی ہیں۔ تب یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ موہومہ چاندی سیپی کے اگیان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیز اگر سیپی کے اگیان کو بے آغلہ خیال کیا جائے۔ تب اسے مول اگیان کی ایک صورت خیال کرنا بے معنی ہو گا

اور اگر اسے ایک صورت (حالت) خیال نہ کیا جائے۔ تب اس کے اور اک باب کی توجیہ محال ہوگی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جو یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ اگیان ایک معنوں میں خارجی معروض پیشکش ہونے سے یہ معروض میں بھی موجود ہوتا ہے اور اس طرح معروض اور موضوع میں ایک ربط ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ یہ خیال ناممکن ہے۔ کیونکہ جو شعور موضوع کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ وہ اس شعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو معروض کی تہ میں پایا جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور منظرہ انجام کار ایک ہی شے ہے تب کسی خاص شے کے تعلم میں نمودار ہوتے وقت تمام اشیاء کو بھی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اس کے علاوہ اگر موضوع اور معروض کی تہ میں ایک ہی شعور موجود ہو۔ تب یہ کہتے وقت کہ ”میں نادان ہوں“ انسان خود کو جاہل خیال کرے؟ کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ یہ احساس جہالت صرف موضوع کو محسوس ہوا کرے اور معروض کو محسوس نہ ہو جب کہ دونوں کی تہ میں شعور موجود ہے۔ مزید برآں جب کوئی ایک شخص کسی معروض کو جانتا ہے۔ تب تو تمام اشخاص کو اس شے کا علم ہونا واجب ہے۔

دوسرے لوگ کہتے ہیں۔ کہ صدق کا جزو جہالت وہ شعور رکھتا ہے۔ جو شعور انانیت میں اس کے محل کے طور پر موجود ہوا کرتا ہے اور نیز وہ شعور صدق میں بطور اس کے معروض کے پایا جاتا ہے۔ ہمارا یہ اس کے جواب میں کہنا ہے۔ کہ وہ اگیان جو تجربہ انانیت کی تہ میں موجود شعور کا سہارا رکھتا ہے۔ کبھی تبدیل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تو اشیائے مختلفہ کی توجیہ نہیں ہو سکے گی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جن کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ وہ صدق کو نہیں جانتا۔ تب اس کی جہالت مول اگیان کی طرف اشارہ دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اگیان شعور منظرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ شعور صدق کی تہ میں موجود شعور منظرہ کے ساتھ ایک ہونے سے وہ اگیان بھی

باب

مصدق کی طرف اشارہ دیتا ہوا اسی طرح جانا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بات بھی ماننی پڑتی ہے۔ کہ مودھومہ فقرہ بھی مواد جہالت سے ہی بنا ہوتا ہے چونکہ مودھومہ فقرہ ادراک میں نمودار ہوتا ہے۔ اس لیے کسی نہ کسی مواد کو اس کی علت مادی ماننا پڑے گا۔

۳۶۹

اس کے جواب میں کہا جا رہا ہے کہ اگر اپنے آپ کو نہ جاننا مول اگیان سے تعلق رکھتا ہے۔ تب یہ ماننا کوئی مفقولیت نہیں رکھ سکتا کہ اشیا کا مواد جداگانہ اگیان ہو کر رہے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اگیان کا وجود اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر ایک ادراک ایک خاص اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے اگیان کا خاتمہ صرف ایک انتاج ہے اور یہ بات مفقول طور پر فرض کی جا سکتی ہے۔ کہ یہ بات سوائے اس کے اور کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس خاص علم کی عدم موجودیت کے بعد خاص تعلم ہو کر رہتا ہے۔ ایک خاص ہستی کی نموداری ہمیشہ ہی پیدائش کی نفی متقدم کے انہدام کا موجب ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے ”میں مدت سے صراحی کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اب اسے جانتا ہوں“ تب علم کی عدم موجودیت یا جہالت کا خاتمہ موضوع یا عالم کی ہستی کی طرف براہ راست اور غیر منفک اشارہ کرتا ہے۔ مگر اشیا کو دھانکنے والے اگیان کا خاتمہ تو ایک انتاج ہے۔ جس کی بنیاد تعلم کے امر واقعہ پر ہے اور یہ کبھی غیر منفک یا جدائی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر مول اگیان کو اشیا کی تہ میں موجود شعور منترہ کو دھانکنے والا خیال کیا جائے۔ تب اشیا کو دھانپنے والے جداگانہ اگیان کی ہستی کو ماننا غیر ضروری ہو گا۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اشیا کی تہ میں موجود شعور منترہ جو برہم کے ساتھ ایک ہے اور جس کی طرف مول اگیان اشارہ دیتا ہے۔ کہ شعور کے اندر معروضی صورت میں معدود ہو کر نمودار ہو سکتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کس طرح مول اگیان کے تعلق کے باعث وہ ایک معروض معلوم ہوتا ہوا بھی نامعلوم نظر آتا ہے نیز ”میں نہیں جانتا“ کہ تجربے میں جہالت مفہوم

ذہن (انتہ کران) کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ ایک مادی شے ہے اور بذات خود شعور و منہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ یہ جو کچھ بھی ہو۔ یہ اپنے متعلق بے خبر نہیں ہو سکتی۔

مزید برآں یہ بات معقولیت سے کہی جاسکتی ہے کہ اگرچہ آتما خود آگاہی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر یہ اکثر اوقات جسم کے تعلق میں ہی نمودار ہوتا ہے اور اگرچہ اشیا کو عام طور پر ممکن الادراک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ ان کی فطرت مخفیہ نہ معلوم ہو۔ اور یہی بات اکثر اوقات شک پیدا کرتی ہے۔ ان تمام امور کی توجیہ مفروضہ جہالت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ سب باتیں مانی جاسکتی ہیں۔ لیکن اس پر بھی یہ مفروضہ کہ اگیان اخفا کا موجب ہوتا ہے۔ بالکل غیر معقول ہے۔ عدم یقین (ان اودھارن) اور اخفا (آدرن) ایک ہی شے نہیں ہیں۔ سراب میں پانی کی نموداری پر عدم یقین کے باعث شک ہو سکتا ہے اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کہ اس میں پانی کی ہو ہو نموداری موجود ہوتی ہے۔ جس کا اس حالت میں امکان ہی نہ تھا جب کہ نام نہاد اگیان اسے چھپائے والا موجود ہوتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عدم یقین بوجہ اخفا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقول طور پر کی جاسکتی ہے۔ کہ چونکہ اخفا خود کو بطور ہستی یا بطور بذات خود روشن ہونے کے ظاہر نہیں کر سکتا۔ اس لیے یہ بذات خود عدم یقین کے عنصر کا ایک نتیجہ پھل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ غیر شخص یا غیر یقینی ہونے کا عنصر بذات خود اخفا کی فطرت رکھتا ہے۔ تب یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی روح کا برہم کے ساتھ ایک محسوس نہ ہونا عمل اخفا کا ہی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں۔ کہ بطور ایک محدود فرد کے ہمارے تجربے میں عدم یقین پایا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کا عدم یقین موجود ہوتا۔ تب تجربہ روح شک سے بالاتر نہ ہوتا اور اگر

باب

اگیان بھی بذات خود عدم یقین کی فطرت رکھتا ہو۔ تب اس کے ساتھ ایک حد الگ نہ صفت اخفا کو منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگیان صرف شعور منزہ کے سہارے رہتا ہے۔ تب اس امر کی کوئی وجہ دکھلائی نہیں دیتی۔ کہ انفرادی ارواح کیوں جنم مرن کے چکر میں پھنسی رہتی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا اگیان تو انفرادی ارواح کے ساتھ کوئی تعلق نہ رکھے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہی شعور ہی انفرادی روح کے ذریعے نمودار ہوتا ہے۔ تب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ شعور افراد اور خدا دونوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ تب تو خدا کو بھی بار بار جنم لینے کے چکر میں گزرنا پڑے گا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ صرف ذہن (انتہ کرن) ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ رکھتا ہو اور موجب قید ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن خود شعور منزہ کے اوپر ایک موہوم وجود رکھتا ہے۔ اس لیے صفات ذہنی کا تعلق شعور سے ہوتا ہے اس کے جواب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ اگر قید کا تعلق ذہن سے ہوتا ہے۔ تب شعور منزہ کو مفید خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر قید کا دکھ اس وجہ سے ہوا کرتا ہے۔ کہ شعور منزہ اور ذہن کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ تب قید کا موجب ذہن نہیں بلکہ وہم باطل ہے۔ اسی طرح ہمارا یہ ان توجہات ممکنہ کی تنقید کرتا ہے جو شک کے مذہب کے مختلف مصنفین نے اگیان کی ہستی کے اثبات میں پیش کی ہیں۔ نیز وہ ان تعلقات پر بھی بحث کرتا ہے جو پیدائش عالم کی توجہ کرتے ہیں۔ اور بالآخر یہ بات ثابت کرتا ہے کہ اگیان کے تعلق کو خواہ کسی طرح خیال کیا جائے۔ یہ تصور مختلف قسم کے تناقضات سے مشحون ہے۔ جن کی توجہ ممکن نہیں۔

چوتھے باب میں ہمارا یہ کہنا ہے۔ کہ ادویا کو انتہائی طور پر حقیقی خیال نہیں کیا جاسکتا (پارمارتھی)۔ کیونکہ تب تو وحدت وجود کی تردید ہو جائے گی۔ نہ ہی عملی تجربے کا مادہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس صورت میں اسے موہومی تجربات کا مادہ نہیں کہا جاسکے گا۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ جھوٹے خوف کی مانند اشیائے باطلہ کے اثر سے حقیقی بیماری

۳۷

بلکہ موت واقع ہو سکتی ہے اور اس طرح جہالت سے بھی حقیقی علم کا حصول ممکن ہے۔ ہمارے چار یہ بتلاتا ہے۔ کہ یہ مثال غلط ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں بھی علم ہی ہے۔ جو نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ اگر اودیا باطل ہے۔ تب اس کے تمام مادی تغیرات بھی لازمی طور پر باطل ہوں گے۔ کیونکہ معلول ہمیشہ اپنی علت کے ساتھ ایک ہوا کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ اشیائے عالم باطل ہیں ان کا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ تب ہم بھی جو علم اور نتیجہ جہالت ہے۔ باطل ثابت ہوگا۔

مزید برآں اگر اکیان کو ایک سمجھا جائے۔ تب تو صف کا علم ہونے پر اکیان (جہالت) کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جہالت کے خاتمے کے بغیر صف کا علم میں آنا ممکن نہ تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ صف کا علم ہونے پر وہ پردہ ہٹ گیا ہے۔ جو صف کو چھپائے ہوئے تھا۔ اور اکیان دور نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربہ پر دے کی بجائے اکیان کا دور ہونا ثابت کرتا ہے۔ پس ہمیں کئی اکیانوں کی ہستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ علم صرف پردہ (آورن) کو دور کرتا ہے۔ تب تو نجات دینے والا آخری علم بھی ایک خاص پردے کو دور کرنے والا ہوگا اور اس سے انتہائی جہالت کا خاتمہ نہ ہو سکے گا۔ نیز اکیان (جہالت) کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ وہ اکیان (علم) سے مٹ جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہو۔ تب خود علم کو اکیان کا نتیجہ کہنا باطل ہوگا۔ معلول کبھی اپنی علت کو مہدم نہیں کر سکتا اور اگر کسی شخص کی نجات کے وقت اکیان کو مہدم فرض کیا جائے۔ تب اگر اکیان شے واحد ہے تو وہ بالکل ہی مٹ جائے گا۔ اور دیگر غیر نجات یافتہ ارواح کو باندھنے والا کوئی اکیان باقی نہ رہے گا۔ یہ فرض کیا جاتا ہے۔ کہ اکیان کو ضرور ہی باطل ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ علم سے مٹ جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ مانا جاتا ہے۔ کہ اکیان ستیہ شاستروں (شرقی) سے ملتا کرتا ہے اور اگر ایک شے کسی دوسری حقیقی ہستی سے مٹ سکتی ہے تب اس پہلی شے کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔

نیل

۱۶

کبھی کبھی اودیا کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔ کہ گیان کے ذریعے سے مٹایا جاسکتا ہے۔ اب دیکھو۔ برہم بذات خود اودیا کا خاتمہ ہے۔ لیکن وہ علم سے پیدا نہیں ہوتا۔ اگر علم کو علم کے مٹنے کا ذریعہ خیال کیا جائے۔ تب لازمی طور پر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اس نے خاتمے کو پسند کیا ہے۔ اگر دونوں تصوروں کو ایک خیال کیا جائے۔ تب اودیا کے تعلق کو بھی جس کا ذریعہ اودیا سمجھی جاتی ہے۔ اودیا کا نتیجہ ماننا پڑے گا۔ اور یہ دور تسلسل ہے۔ اسی مثال کو لیتے ہوئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اودیا کے ساتھ تعلق کا خاتمہ بھی اودیا کے خاتمے پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن اس حالت میں چونکہ اودیا کا خاتمہ بھی اودیا کے ساتھ ایک تعلق ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے یہ تکرار معنی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

نیز ایک معمولی غلط نظریے کو جو صحیح علم سے دور ہو جاتا ہے۔ اودیا سے تمیز کرنے کے لیے بے آغاز مگر بذریعہ علم قابل اہتمام بتلایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اودیا کو مٹانے والے علم کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے معنی شعور منہ ہیں یا حالات نفسی؟ اگر یہ شعور منہ ہے۔ تب یہ نقوش اصلی (سنگاروں) کو مٹا نہیں سکتا کیونکہ صرف حالات نفسی ہی نقوش اصلی کو مٹا سکتے ہیں۔ اور اگر اودیا ایک بے آغاز سنگار ہے تب یہ بطور شعور منہ علم سے مٹ نہیں سکتا۔ اور اس واسطے اس کے بے آغاز ہونے کا مفروضہ لے سوتے ہیں۔ اور دوسرا مفروضہ بھی کہ جو علم اودیا کو مٹاتا ہے۔ وہ ایک حالت نفسی ہے۔ درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ ماننا جاتا ہے۔ کہ علم بطور حالت نفسی کے صرف اگیان کے پر دے کو دور کر سکتا ہے۔ خود اگیان کو نہیں مٹا سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حالت نفسی پر دے اور اگیان دونوں کو مٹا دیتی ہے۔ تب اگیان کی یہ تعریف کہ وہ علم سے مٹ سکتا ہے۔ حد سے زیادہ وسیع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو اس

پروے (آورن) کو بھی اپنے اندر شامل کرنے والی ہوگی جسے اکیان کی تعریف میں شامل کرنا مطلوب نہیں ہے۔ نیز اگر اکیانوں کو ایک سے زیادہ مانا جائے۔ تب ایسی علمی حالتیں صرف ان اکیانوں کو دور کر سکتی ہیں۔ جو معمولی اشتیا کو چھپاتے ہیں اور اس ایک غیر متفرق کل اکیان کو دور نہیں کر سکتیں جو کہ صرف بے اجزا حقیقت سے وجدان سے ہی دور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ علم و حقیقتی حالتیں نہیں ہیں جو ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتی ہیں۔ نیز یہاں ماننا پڑے گا۔ کہ اکیان برہم کی ذات کو چھپا دیتا ہے اور پروے کے دور ہوتے ہی اکیان کا براہ راست خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے اول تو اکیان کے خاتمے کا صریح سبب علم نہیں بلکہ پروے کا اٹھ جانا ہے۔ دوسرے پروے کا دور ہونا علم سے وقوع میں آتا ہے اور اس لیے تعریف کے موافق اسے ہی اکیان کہنا چاہیے کیونکہ پروے بے آغاز بھی ہے اور علم سے مرث بھی جاتا ہے۔ مہا چاریہ اودیا کی تعریف پر مزید تنقیدات کرتا ہے جو کم و بیش ادبی قسم کی ہیں۔ اور اس واسطے یہاں انھیں فرو گذاشت کیا جاسکتا ہے۔

پانچویں باب میں مہا چاریہ اس امکان پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اودیا نمودار یا ظاہر ہو سکتی ہے۔ اگر اودیا بذات خود روشن ہو۔ تب تو یہ برہم کی مانند ہی حقیقی اور روحانی ہوگی۔ اگر برہم کا ظہور اودیا کے ظہور کا ظہور ہو۔ تب تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث اودیا کا ظہور بھی ابدی ہوگا لیکن اودیا کے متعلق تو ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اس وقت تک ہی وجود رکھتی ہے۔ جب تک کہ اس کی نمود ہے اور اس واسطے یہ باطل ہے۔ اگر اودیا کے پرکاش (ظہور) کو برہم کے پرکاش (ظہور) سے عدم امتیاز خیال کیا جائے۔ تب تو جب تک برہم کا ظہور رہے گا۔ اودیا برابر موجود رہے گی اور اس لیے وہ ابدی ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہو جاتی ہے۔ تب اس کا برہم سے عدم امتیاز بھی ختم ہو جائے گا۔ اور اس لیے برہم

باب

ابدی اور اودیا فنا پذیر ہوگی۔ اس دعوے کے متعلق ایک اور مشکل یہ ہے کہ اگر اودیا کو برہم کے ظہور سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ تب یا تو برہم باطل ہوگا یا اودیا حقیقی ہوگی۔ اس کے جواب میں یہ کہنا ہمل ہوگا کہ اگرچہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن وجود واحد رکھتے ہیں۔ یہاں پر جو بحث کی گئی ہے۔ وہ سب کی سب اس مسئلے پر صادق آئے گی۔ اگر اودیا کی نواداری کو برہم کا ایسا ظہور مانا جائے۔ جو ادویا سے محدود ہے یا اس سے مشروط ہے یا اس کے ذریعے منعکس ہوتا ہے۔

اس سے اگلے باب میں ہمارا یہ اس تصور کی بے آہنگی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ اودیا کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ یہ کبھی خیال نہیں کر سکتے۔ کہ شعور منہرہ اودیا کو مٹا دیتا ہے۔ تب تو اودیا کبھی ہست ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ شعور منہرہ ابدی ہستی رکھتا ہے۔ اور وہ بذات خود ہی اودیا کو مٹانے کا اثر رکھتا ہے اور اس کے لیے کوئی کوشش مطلوب نہیں ہوتی۔ اگر شعور منہرہ اودیا کو نہیں مٹا سکتا۔ تب یہ ذہنی حالات کی راہ سے منعکس ہو کر کبھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ تب یہ غیر محدود شعور سے زیادہ اثر نہیں رکھ سکتا۔ اور جب ذہنی حالات (دورتی) کی راہ سے منعکس ہونے والا شعور اودیا کو نہیں مٹا سکتا تب وہ برقی (ذہنی حالت) سے محدود یا مشروط ہو کر کبھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ خود برقی (ذہنی حالت) بھی اسے دور نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ خود ایک مادی شے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ علم اسے مٹاتا ہے۔ جو اگیان سے پیدا ہونے والے تصور موہومہ کا منافی ہوتا ہے اور اسے حقیقت کا وجدان نہیں مٹاتا۔ تب اگر وہ تفاد شعور منہرہ کے ساتھ ایک شے ہے۔ تب تو شعور منہرہ کو ہی اگیان کا مٹانے والا ماننا پڑے گا۔ اس نظریے کے اعتراضات پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے۔ اگر علم اور اگیان مختلف چیزیں ہیں۔ تب یہ خیال غلط ہوگا۔ کہ علم اگیان کو مٹا دیتا ہے۔ کیونکہ علم تو وہ تفاد ہے جسے اودیا کا مٹانے والا خیال کیا جاتا ہے اور مفروضے کی رو سے اودیا علم نہیں ہے۔ مزید برآں چونکہ وہ تنویر جو اگیان کو مٹا دیتی ہے۔ اس پر طوے کو

۳۷۴

رکھنے والی خیال نہیں کی جاسکتی۔ جسے یہ ہٹا دیتی ہے۔ اسے جائز طور پر علم نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ مقلدین شکر کے مفروضے کے مطابق پر دے کو ہٹانے کا عمل کرتا ہے۔ نیز اس علم کو جملہ اشیائے عالم کا متضاد خیال کیا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ کہ اس علم کے ذریعے صرف اگیان ہی دور ہوتا ہے؟ اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ وہم کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر ایک شے کو برہم کے ساتھ ایک مانا جاتا ہے۔ اور علم اس عینیت باطلہ سو دور کرتا ہے۔ تب چونکہ علم پر دے کو ہٹانے کا کام کرتا ہے۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان اس عینیت باطلہ کو چھپائے ہوئے تھا۔ اور اگر یہ بات درست سمجھی جائے۔ تب ہمارے تجربہ عالم میں علم کوئی وجود نہ رکھے گا۔

نیز اودیا کا خاتمہ بھی بذات خود بالاتر از فہم ہے۔ کیونکہ یہ برہم کی ذات سے مختلف نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو۔ تب ممنویت لازم آنے سے نجات کا امکان نہ رہے گا۔ اور اگر یہ برہم کے ساتھ ایک ہی شے ہو۔ تب تو یہ بھی ابدی ہونے سے اس کے متعلق ہر ایک کوشش بے سود ہوگی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اودیا اور برہم ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ کہ اودیا برہم کے سہارے رہتی ہے اور اس لیے اس کی منافی نہیں ہے۔

لوکا چاریہ کے شری وچن بھوشن اور
اس پر سومیتہ جاما تری منی کی تفسیر کے
مطابق مسئلہ خود سپردگی (پرپتی)۔

شری وچن بھوشن کے مطابق رحمت ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں نمودار ہوتی ہے۔ لیکن یہ سماج وجود رہتی ہے (اور بعض حالات ہیں) اس کا علم

بابت

حاصل کرنے میں مانع ہو ا کرتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس حالت میں ایشور دایا رحیم نہ ہوگا۔

رحمت ایزدی خود اس کی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی ناراین میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مشیت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی رو سے لکشمی ناراین کے سہارے رہتی ہے مگر بھکت کے لیے ناراین اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور ناراین کے ساتھ بطور وجود واحد تعلق رکھتی ہے۔

لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ ناراین کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور وہ اسے اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو ناراین کے ساتھ ایک جانتی ہوئی اپنے لیے کوئی جدا گانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے ناراین سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوشش درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ علی طور پر شریعت کا وجود نہیں ہے اور اس وجہ سے بھکت لوگوں کو لکشمی کی جدا گانہ عبادت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک بچہ ہے۔

جب عابد اپنی جدا گانہ ذہنیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود (بھگوان) سے حالت ہجو (ری) میں ہوتا ہے۔ تب اسے اپنی خود انحصاری کا احساس ملنے اور خدا کو اپنا مقصود واحد سمجھنے کے لیے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی معبود کے سیرد کر دیتا ہے تب اسے مزید کوشش درکار نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھکت (عابد) کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں اور اس کے اثر سے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ نیز لکشمی اخلاقی حس کی راہ سے انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش میں عقیدت پیدا کرتی ہے۔

اس کا کام دو طرح کا ہے۔ ایک طرف تو ان لوگوں کے اذہان کو جوئے آغاز بابت
 اودیا سے مغلوب ہو رہے ہیں۔ دینیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ
 کرتی ہے۔ دوسری طرف وہ خدا کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے جو لوگوں
 کے اعمال کا صلہ دینے پر تلا ہو اسے اور اس امر کی طرف مایل کرتی ہے کہ
 وہ کرموں کی قید کی پر دانہ کرتا ہو اسے لوگوں کو اپنے سرور سے بہرہ ور کرے۔
 پر پتی جس کے معنی ایشور کی پناہ گزیری ہیں۔ مقدس یا غیر مقدس
 مقامات کے شرائط سے محدود نہیں ہے۔ نہ ہی کسی زمانہ خاص سے مشروط
 ہے۔ اس پر نہ کسی انداز خاص یا ذات پات کی حد لگی ہوئی ہے اور نہ اس
 کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ یہ یا وہ نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ جب خدا کسی
 شخص کو پر پتی کی راہ سے قبول کر لیتا ہے وہ اس کے ترک اختیار کے
 متعلق تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر وہ صرف ایک گناہ کو معاف
 نہیں کرتا اور وہ منافقت اور ظلم (کروڑیہ) کا ہے۔ لوگ پر پتی کے مسلک
 کو اپنا بی بی کے باعث اختیار کرتے ہیں یا وہ اس کے سوا اور کوئی
 راہ نجات نہیں دیکھتے اور یا وہ اس بات کو خوب جانتے اور سمجھتے ہیں کہ
 یہ بہترین طریق ہے اور یا وہ آڑ واروں کی مانند قدرتی طور پر الفت
 ایزدی رکھتے ہیں۔ پہلی حالت میں صحیح علم اور عبادت کم از کم پائے جاتے
 ہیں۔ دوسری حالت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن عبادت
 بھی معمولی ہوتی ہے۔ تیسری صورت میں جہالت کم از کم ہوتی ہے۔ اور
 الفت انتہا درجے کی ہوتی ہے اور اس جذبے کی افراط کے باعث
 ذات ایزدی کا علم گویا محصور رہتا ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس
 شدید ترین ہو کرتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت
 کا احساس ایشور کی ذات اور اس کے ساتھ اپنی فطرت کے تعلیم کے علم کے
 متوازن ہوتا ہے۔

جس عابد نے اپنی غلیم محبت میں خود کو مجبود کے سپرد کیا ہے۔ اس کے
 ساتھ کبھی وصل اور کبھی ہجر کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ صفات

باب ۲

شریف رکھنے والے معبود کے ساتھ براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے
معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت وصل اور سرور و جد کی یاد نہایت
خوفناک درو پیدا کرتے ہیں۔ اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ رحمت ایشوری
لگاتار اور سدا نزول پذیر ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ موانعت
کے باعث جو ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہماری باطل
فردیت کے ظہور کے موجب ہوتے ہیں۔ رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا
ہے۔ پر پتی سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور ایشور کی رحمت کا ہم تک
نزول پذیر ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پر پتی ایک منفی
ذریعہ ہے۔ مثبت ذریعہ تو صرف خدا ہی ہے۔ جو اپنی رحمت نازل کرنا
ہے۔ اس لیے پر پتی کو ذریعہ نجات نہیں کہا جاسکتا۔ یہ صرف موانعت کو
دور کرتی ہے اور اس لیے اسے اس سبب کا عنصر نہیں کہہ سکتے جو نجات دیتا
ہے۔ وہ سبب خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے اور حصول
کا آخری نشانہ بھی۔ اور بھکت کی اپنے تک رسائی کا ذریعہ واحد و مطلق ہے
پر پتی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے۔ وہ دیگر ذرائع نجات کو بالکل
غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پر پتی کی اصلی روح یہ ہے کہ بھکت ایشور
کے روبرو خود کو سونپ کر ذہنی سکون کی حالت میں ایشور کی قوائے
موشرہ کو اپنے اوپر موافق اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ جب عابد
اس امر کے لیے کوئی بھی فکر و اندیش نہیں رکھتا۔ کہ وہ کیونکر نجات
پائے گا۔ تب ایشور اسے نجات دینے کے لیے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔
بھکت (عابد) کے ساتھ ایشور کے اس تعلق کے اندر یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا
جاتا ہے، کہ انفرادی ارواح صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے
لیے اور کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف چہالت کا دھوکا ہے، کہ فرد
اپنے لیے ایک جداگانہ مقصد سامنے رکھتا ہے۔ ایشور کے لیے حد سے زیادہ
محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھتا بندے اور خدا کے
درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

۳۷۷

جیو کا۔ ذرا آتی، ذی شعور اور عین سرور ہونا اس کی بیرونی علامات (تسٹھ کلشن) ہیں۔ ایشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق (انترنگ) خدمت ایزدی ہے۔

پرہنجی میں جو جذباتی انس پایا جاتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے کہ عابد معبود کے لیے اپنی رقیق محبت کے ذریعے اس میں کبھی ایسی محبت کو جگا دیتا ہے اس طرح پر کہ جذبہ محبت ایک پہلو پر تو احساس سرور ہوتا ہے اور دوسرے پہلو ایک ایسا رشتہ جس کے اجزائے ترکیبی محبت اور منجذب ہوتے ہیں۔ پرہنجی کا پہلا ادنیٰ درجہ ہمیشہ عمیق اور قدرتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے۔ مگر دوسرے مرحلے میں جسے اُچھیا کہا جاتا ہے۔ عابد میں عشق الہی اس قدر موج زن ہوتا ہے کہ اسے اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اس قدر بڑھ سکتا ہے کہ اس سے عابد کا جسم ہی فنا ہو جائے۔ لیکن اس فنا کا ڈر اسے ہستی کی طرف لگاتار آگے بڑھے چلے جانے میں حائل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس مرحلے میں وہ اس محبت کے نتیجے کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ آور جذبے کے ماتحت خود کو ایشور میں بالکل گھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً راگ پراپت پرہنجی کہا جاتا ہے۔

خدا کے ساتھ معبود کے اس رشتے کو اپنی معشوقہ کے ساتھ محبت کی شادی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ کرشن اور گوپیاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ یہ گہرا جذبہ اس جذبہ محبت کی مانند ہوتا ہے جو دولہا اور دولہن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ جھکتی (عبادت) ۳۷۸ ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر جہالت نہ رکھتا ہو اعمیق

لے۔ اسے وہ مرحلہ تدبیر خیال کیا جاتا ہے جس میں عابد اپنے معبود کو اپنے برترین کمال کے لیے بطور وسیلہ تلاش کرتا ہے۔

باب ۲

جذبے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ عابد کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسے ان تمام مراحل میں سے گزرنا ہوتا ہے جن میں ایک عشق زدہ عورت گزرا کرتی ہے۔ عابد (بھکت) کے تمام جذبات ایشور کو خوش کرنے کے لیے ہو کر پڑے ہیں۔ اسے سیدھ پریم یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ اسی محبت سے سرشار بھکت لوگ لازمی طور پر نفسی بھی ضابطہ فرایض کے ماتحت نہیں ہوا کرتے۔ صرف وہی عباد جو شراب عشق سے اس قدر مست ہو چکے ہیں کہ وہ اب پرہیزی کے دیدھی یا پائے مرغلے پر بتلائے ہوئے ضبط میں سے گزرنے کے انتظار کی تاب نہیں رکھتے۔ دقت پذیر قلوب کے مسلط تھوڑے سال ایزدی کے لیے مجذوب ہو کر پڑتے ہیں۔ پرہیزی کے معمولی قواعد ایسے لوگوں پر بالکل عاید نہیں ہو سکتے۔ پرہیزی کی مذکورۃ الصدرا قائم ثلاثہ میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہو کر پڑتی ہے جہاں تک کہ فرد خود کو خدا کے آگے بالکل سپرد کر دیتا ہے تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقائص کو بھی قبول کر کے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ ان لوگوں کی حالت میں جو مسلک پرہیزی پر بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں (پرمارت) ایشور اپنے بھکتوں کے تمام پرار بدھ کر مہوں کو منسوخ کر کے انھیں فوراً مکت کر دیتا ہے۔

جو شخص مسلک پرہیزی پر گامزن ہوتا ہے وہ بھی مکتی (نجات) کے حصول کے لیے بھی بیقرار نہیں ہوتا۔ اسے اس بات کا کوئی خیال ہی نہیں ہوتا کہ اسے کس طرح کی روحانی نجات نصیب ہوگی۔ نجات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت ہستی کو ترجیح دینا خود غرضانہ خواہش ظاہر کرتا ہے۔ لیکن جس شخص نے پرہیزی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے۔ اسے اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہوگا۔ خودی کے معنی ایک پہلو پر جمالت کے ہیں۔ کیونکہ علم باطل کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خود ہی قدیم خلوص کی علامت ہے۔ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ کہ خدا عدم خلوص کے بغیر باقی تمام

گناہوں کو معاف کر سکتا ہے۔ اس لیے پرپتی کی بنیادی شرط خائے خودی ہے۔ صرف خائے خودی سے ہی وہ اس تفویض کا ملکا حاصل ممکن ہے۔ جو پرپتی کی اصلی روح ہے۔

پرپتی کے ذریعے زندگی کے برترین مقصد کے حصول سے پہلے ان چار مرحلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) گیان، شائینہی وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گرو کی تعلیمات کے ذریعے ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا علم حاصل کرتا ہے۔ (۲) ودن، دشا۔ وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہوا خدا کو ہی اپنا حافظ و احد چن لیتا ہے۔ (۳) پرپتی، شائینہی وہ حالت جس میں اسے ذات خدا کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) پراپیا، بھو، بھو، بھو۔ وہ حالت جس میں خدا کو پا کر وہ زندگی کا برترین مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

در اصل مسئلہ پرپتی بہت پرانا ہے۔ اہر بدھ، فیہ سنگھنا، لکشمی، شمشیر، بھار دواج سنگھنا اور دیگر کتب پنج راتر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ شری ویشنو مصنفین تو اس کی ابتدا اور کبھی قدیم تر ادبیات مثلاً تیرتہ، پندتہ، کھ اپنشد، شونیتا، شوکتہ، مہا بھارت اور راماین میں دیکھتے ہیں۔ اہر بدھ فیہ میں پرپتی کی جو ماہیت بتلائی گئی ہے۔ اس پر بیشتر بحث ہو چکی ہے۔ بھار دواج سنگھنا میں پرپتی کے معنی ایشور کے آسمان تفویض ذات بتلائے گئے ہیں۔ پرپتی کے متعلق اس سنگھنا کے بیانات کم و بیش اہر بدھ فیہ کے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ جو بھکت پرپتی کا مسلک اختیار کرتا ہے۔ وہ ویشنوز کے معمولی فرائض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ بھار دواج سنگھنا کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان علی طریقوں کو بیان کرتی ہے۔ جو اس راہ پر چلنے میں معاون یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپہنی تصنیف شرنانگتی گدیہ میں پرپتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھکت نہ صرف ناراین سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت کا خواستگار ہوتا ہے۔ مگر نہ تو شرنانگتی گدیہ میں اور نہ ہی گیتا پر اس کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ شخص پرپتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ جات

باب ۲

۳۸۰

پات کے متعلق یا دیگر فرایض سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور نہ اس نے کشتی کو پرپتی کا پھل دینے والی بتلایا ہے۔ وہ بھگوت گیتا کے اس شلوک کے سرور دھران پر ہی تباہیہ (۱۸-۶۶) کی تفسیر کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ بھگت کو صلے کی خواہش چھوڑ کر تمام فرایض ادا کرتے رہنا چاہئے۔ پر اب وہ کرموں کی تفسیر کے بارے میں بھی رامانج اور وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ اگرچہ ان کا اکثر حصہ ایشور کی رحمت سے مل جاتا ہے۔ مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا ہے۔ و استیہ و رو بھی اپنی تصنیف پر بن پارکیات میں اس خیال کی تقلید کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس و نشستی اور

نیاس و نشستی اور نیاس تک میں جیسا کہ ان پر وینکٹ ناتھ کے لڑکے ورد ناتھ نے نیاس تک دیا کیا میں تفسیر لکھی ہے۔ پرپتی کی تحدید اسی طرح پر کی گئی ہے جیسی کہ لوکاچارہ نے کی ہے۔ جنوبی ہند کے وشنو مسلک میں پرپتی ایک قدیم مسئلہ جلاتا ہے اور اس کی بنیادی صفات مخصوص تقریباً قطعی ہیں۔ نیاس تک دیا گیا اس امر پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کہ پرپتی ایشور کی طرف ایک راستے کے طور پر بھگتی سے مختلف اور بالاتر ہے۔ شری وچن بھون میں یہ سیلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھگتی پرپتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیاس تک دیا گیا میں کہا گیا ہے۔ کہ بھگتی اور پرپتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھگتی کی ماہیت لگاتار مراقبہ ہے۔ لیکن پرپتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی پر ابیدہ کرموں کو نہیں مٹا سکتی۔ لیکن پرپتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی کو پرتش کے کئی معاون طریقے درکار ہوا کرتے ہیں۔ لگاتار کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پرپتی میں صرف یقین مغرہ درکار ہوتا ہے۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ بھگتی بڑی مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پرپتی انھیں کے لیے موزوں ہوتی ہے جو فوری پھل چاہتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھگتی کے مختلف معروض مختلف پھل دیتے دے ہو سکے ہیں۔ مگر پرپتی ایشور کے رد و بے بس تفویض کا ملہ ہونے کے باعث فوراً تامل پھل لایا کوئی ہے اعلیٰ درجے کا یقین پرپتی کی نیوٹ ہے۔ پر مانتا میں یہ وشنو اس اور پریم مختلف موالات میں سے گزرتا ہوا بھگت کو اس کے نکلنے تک پہنچا دیتا ہے۔

نیاں تلک میں اسی خیال کو دہراتا ہے اور انبیاریہ جو ویدانتی راماچ کا باب ۱۲
شاگرد رشید ہے۔ پرپتی پر یوگ میں اسی خیال کی پیروی کرتا ہے۔
وینکٹ ناتھ کا لڑکا ورناتھ بھی اپنی تصانیف نیاں تلک ویاکھیا
اور نیاں تلک کا رکامیں اس خیال کا اعادہ کرتا ہے۔ لوکا چاریہ اور سومیہ
جاماتری منی جو مدرسہ تینگلائی کے پیشواؤں میں سے ہیں۔ اس خیال سے
صرف اس قدر اختلاف رکھتے ہیں کہ جب کہ مذکورہ بالا مسئلہ پرپتی ادنیٰ
طریقے کے عباد برصادق آتا ہے اعلیٰ طریقے کے عابد لوگ جو نشہ رعشت الہی میں بالکل مشغول
ہوتے ہیں۔ اپنی ذہنی مستی و مدہوشی کے باعث معمولی فرائض کی ادائیگی کے قابل
نہیں ہوتے اور اس لیے وہ مشتے شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پراربدھ کو بھی حجت
ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ درگلی اور تینگلائی مدارس میں بھی بڑا فسق
۳۸۱ ہے، کہ تینگلائی کا مذہب پرپتی کی اعلیٰ قسم پر زور دیتا ہے۔

کستوری رنگا چاریہ

کستوری رنگا چاریہ جسے شری رنگ سورسی بھی کہتے ہیں۔ سومیہ جاماتری
منی کا شاگرد رشید تھا اور غالباً پندرہویں اور غالباً سولہویں صدی کے
شروع میں گزرا ہے۔ راماچ کے تفسیری عقاید میں کوئی بڑی تبدیلی دکھائی

بقیہ ماشیہ صفحہ گزشتہ :- ان فوجہ سے بھکتی کا مسلک پرپتی کے مسلک سے ادنیٰ ہے۔ گرو کے آگے
خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ پرپتی کے بارے میں
شری وچن بھوشن اور نیاں تلک میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ موخرا لڈ کر کا خیال ہے کہ ان لوگوں
کو بھی جنہوں نے مسلک پرپتی اختیار کیا ہے۔ شاستروں کے فرمان کے مطابق فرائض کا بجالانا
اور منوعات سے محترز رہنا واجب ہے۔ کیونکہ شاسترا حکام ایندی ہیں۔ لیکن شری وچن
بھوشن کا خیال ہے کہ پرپتی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کو بچہ
سے شاستروں میں تلاءے ہوئے فرائض یا لالے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔

باب

نہیں دیتی اور فلسفہ شکر کی مانند مختلف تفسیری مذاہب کا ظہور نہیں دیکھتے۔ مابعد کی صدیوں میں مقلدین راماچ کی یہی بڑی کوشش ہوتی چلی آتی ہے کہ راماچ کے خیالات کی توضیح کرتے ہوئے اس کے عقاید کے لیے جدید دلائل پیش کریں اور اس کے مخالفین کی دلائل کی تردید کرتے ہوئے دیگر مذاہب فلسفہ کے مسائل کی عیب جوئی کرتے رہیں۔ اگرچہ بھکتی کی ماہیت مکتی کی انتہائی فطرت اور اس کے متعلق دیگر مسائل مختلف کی تشریح کے بارے میں وینکٹ ناتھ کی مساعی پر فرقہ وارانہ اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے عہد سے رسمی امور کے متعلق بھی بعض اختلافات کا پتا چلتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ایک فرقہ وڈ کلائی یا انتر کلا ریہ کا پیشوا تھا اور دوسرے فرقے تینکلی یا دکشن کلا ریہ کے راہنما لوگ چار یہ اور سومیہ جاتا تری مبنی تھے۔

کستوری رنگا چاریہ نے دو کتب کاریہ ادھیسکرن واد اور کاریہ ادھیسکرن تو لکھی تھیں۔ جس میں اس نے ان مذاہب کے بعض اہم امور پر بحث کرتے ہوئے تینکلی یا دکشن کلا ریہ فرقے کی تائید کی ہے۔ اس بحث کا آغاز برہم سوتر (۴-۶۰۳-۱۵) میں کاریہ ادھیسکرن واد کے بارے میں راماچ کی تفسیر کی بنا پر ہوا تھا جس میں بعض اینشدوں نے بقا کی شرائط گیان اور اپاسنا کے متعلق بعض مشکلات کا ذکر کیا ہے۔ وادری کی رائے میں ہر نیہ گربھ کی جو مخلوقات میں سب سے اونچا ہے اپاسنا بقائے مطلقہ کی طرف لے جاتی ہے۔ جیمنی کہتا ہے کہ صرف برہم کی اپاسنا ہی موجب بقا ہو سکتی ہے۔ بادراین ان دونوں نظریوں سے انکار کرتا ہوا تیلاتلے کہ صرف وہی لوگ بقائے مطلقہ حاصل کرتے ہیں۔ جو پر کرتی سے بے تعلق ہو کر خود کو اجڑائے برہم مانتے ہیں۔

جو لوگ صفات مادی سے جن کے ساتھ وہ ظاہر طور پر گھل مل رہے ہیں۔ اپنا ذاتی فرق نہیں دیکھتے وہ برترین بقا کو حاصل نہ کرتے ہوئے بار بار پیدا ہوتے اور مرتے ہیں۔ صرف وہی لوگ جو برہم کے ساتھ اپنی ذات کا صحیح علم رکھتے ہوئے اس کی اپاسنا کرتے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجے کی

۳۸۶

بقا کو حاصل کرتے ہیں۔ اس آپا سنا کی ماہیت کو رنگا چاریہ نے گیتا کے مطابق بیان کیا ہے کہ یہ آپا سنا شردھا (عقیدت) کے ساتھ کر کی چاہیے۔ شردھا کے عام معنی عقیدت و ایمان کے ہیں۔ مگر یہ یقین رنگا چاریہ اور دیگر متفکرین مدرسہ تیشٹکی کے نزدیک ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس عقیدت کا پہلا درجہ ایشور کی صفات شریفہ و عظیمہ کو پوری طرح سے جانتا ہے۔ دوسرا مرحلہ ان صفات کی وجہ سے برہم کے ساتھ انس و محبت ہے۔ تیسرے درجے میں ہم اسے اپنی ہستی کا آخری مقصود و کمال خیال کرتے ہیں۔ چوتھا درجہ اس کے متعلق یہ سوچنا ہے کہ صرف وہی ہماری زندگی کا پیارا معروض ہے۔ پانچویں مرحلے میں شدید محبت کے باعث اس جسم ذاتی کی عدم برداشت ہے۔ چھٹا درجہ اس امر کا یقین کامل رکھنا ہے کہ صرف ایشور ہی ہماری زیست کو سنبھال کر سکتا ہے اور ساتواں اور آخری مرحلہ یہ ہے کہ روح کے اندر وہ محبت جاگ اٹھتی ہے کہ وہ آگے بڑھتی ہوئی ہمیشہ ہی ایشور کی یاد میں لگنا رہتی ہے۔ یہ آخری درجہ پہلے تمام مدارج کے ساتھ مل کر اور ایک ہو کر شردھا کہلاتا ہے۔ ایسی شردھا کے ساتھ ایشور پوجا کو جھکتی (عبادت) بھی کہا جاتا ہے۔ نیز جھکتی کے معنی ایشور میں شدید مسرت محسوس کرنا ہیں۔ صرف مادی عناصر سے علم کی گئی کا احساس کافی نہیں ہے۔ جو لوگ پنچاگنی و دیائے عمل کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ صرف آتم گیان کو حاصل کر کے قانع ہو رہے ہیں۔ اور ایشور کو اپنے کمال کا انتہائی نشانہ نہیں سمجھتے۔

اُتر کلا ریہ اور دکش کلا ریہ میں پہلا امر تننا زع فیہ کیولیہ کی ماہیت کے متعلق ہے۔ یہ نظریہ نجات علم خویش کو ہی انتہائی مقصد جانتا ہے۔ اتر کلا ریہ کے پیشوا وینکٹ ناٹھ کا خیال ہے۔ جو لوگ یہ نجات حاصل کرتے ہیں۔ انھیں پھر کو ٹٹنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نجات باقی نہیں بلکہ فانی ہے۔ دکش کلا ریہ کا خیال یہ ہے کہ یہ نجات (کیولیہ) ابدی ہے۔ چنانچہ وینکٹ اپنی تصنیف نیا مے سدھانجن میں کہتا ہے۔ کہ صرف آتما کو تمام صفات

باب ۲

۲۸۳

مادی سے جدا محسوس کرنا کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس امر کی ان کا ہونا بھی ضروری ہے، کہ آثار پر آماتا کا جزو (انش) ہے۔ اور بالکل ہی اس کے تابع ہے۔ شری بھاشینہ میں اسی نظریے کو قبول کیا گیا ہے وہ کشف ذات بطور سرور اور پر سرور ذات ایزدی میں تمیز کرتا ہوا کہتا ہے، کہ پہلی حالت دوسری حالت کے بغیر حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ بات تسلیم کرتی ہے، کہ کیولیہ کی حالت میں مادیت کے ساتھ تعلق موجود رہتا ہے (اچت سنسگ)۔ کیونکہ اسی حالت میں کرم کلی طور پر مرے نہیں جاتا۔ کیونکہ اپنی حقیقی ذات کو جاننے کے معنی خود ایشور کا ایش جانتا ہے اور جب تک یہ حالت حاصل نہ ہو جائے۔ مایا کا غلبہ بنا رہتا ہے۔ اور یہ غلبہ دیدار حق سے محروم رکھتا ہے۔ لیکن وینکٹ کیولیہ پانے والوں کی انتہائی شدنی کے متعلق کوئی بات بھی شخص طور پر نہیں کہتا۔ وہ صرف اسی قدر کہتا ہے، کہ کیولیہ کو پانے والے لوگ ابدی برہم کو نہیں پاسکتے۔ وہ اس بارے میں بھی کوئی یقین نہیں رکھتا۔ کہ کیولیہ پانے والے جسم رکھتے ہیں یا نہیں۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے، کہ کیولیہ کے متعلق اس کی توضیح تمام شاستروں کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ محسوس کرتا ہے، کہ چونکہ بعض شاستر اس کے نظریے کے موید ہیں۔ اس لیے باقی شاستروں کے معنی بھی اسی روشنی میں لینے واجب ہیں۔

لیکن کستوری رنگا چاریہ قدیم دراوڑی کتب اور گیتا اور دیگر شاستروں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرتے ہیں وہ بقلے مطلقہ کی حالت کو فایز ہوتے ہیں۔ صرف

۱۔ وینکٹ بھی ورد و شنو مشر کو اپنی تائید میں پیش کرتا ہے وہ سنگتی مالا مال والہ و تیلہ جس میں شری و شنو چت کہتا ہے کہ برہم کو پانے کا طالب ایسی غلطیاں کر سکتا ہے۔ کہ وہ حقیقی برہم پر کد کو حاصل کرنے کی بجائے کیولیہ کی ادنیٰ حالت میں رہ جائے جس طرح ایک شخص سورگ میں پہنچنے کے لیے قربانیاں کرتا ہو ایسی غلطیاں کر بیٹھے۔ کہ وہ سورگ میں داخل ہونے کی بجائے برہم واکش بن بیٹھے۔ ورد و شنو مشر صفحہ ۸۴۔

کشف ذات اور ایشور کے تعلق میں کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرنے میں جو فرق پایا جاتا ہے۔ وہ صرف تجربے کی عظمت اور گہرائی میں ہے۔ موخر الذکر حالت پہلی حالت سے اس لحاظ سے بہت اعلیٰ ہے۔ اتر کلا ریوں اور دکشن کلا ریوں کے درمیان دیگر اختلافات مذکور ہو چکا ہے۔ اتر سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ کاریہ ادھیکرن واد کے باب دوم میں ان کا اس طرح شمار ہوا ہے۔ اتر کلا ریہ خیال کرتے ہیں۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے بطور کیولیہ کے نجات حاصل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی نسبت مختلف راہوں سے ادینچے لوگ میں پہنچتے ہیں جو آخری نجات حاصل کرتے ہیں۔ لیکن دکشن کلا ریہ اس بات کو نہیں مانتے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اتر کلا ریہ کہتے ہیں۔ کہ پرکرتی کے عناصر سے بالکل بے تعلق ہو جانے کا نام ہی مکتی ہے۔ لیکن دوسرا فرق اس بات سے انکار کرتا ہے۔ اتر کلا ریہ کہتے ہیں۔ کہ جو لوگ کیولیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مادے کی کثافات لطیفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس لیے وہ صرف دور کے معنوں میں ہی بقا حاصل کرتے ہیں۔ فریق ثانی اس سے منکر ہے۔ چونکہ اختلاف اس بات میں ہے۔ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ جو لوگ کیولیہ کا دبہ حاصل کرتے ہیں۔ وہ مادی دنیا کے اندر ہی ایک مقام پر رہتے ہیں اور اس لیے ان کی حالت ناقابل تغیر نہیں ہوتی۔ مگر موخر الذکر اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ جو لوگ پنچاگنی و دیا (پانچ یگیوں) کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ کیولیہ حاصل کرنے والے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن فریق ثانی کہتا ہے کہ ایسا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی ممکن نہیں۔ چھٹا اختلاف اس امر میں ہے کہ جو لوگ پنچاگنی و دیا کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ وہ صرف مادی دنیا میں ہی رہتے ہیں جبکہ انھوں

۱۔ کاریہ ادھیکرن واد ۳-۷۹۔ کتوری رنگا چاریہ حواجات دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کے طویل حواجات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کرتا ہے۔

بات

نے صرف کشف ذات ہی حاصل کیا ہو۔ لیکن جب وہ اپنی ذات کو ایشور کے تعلق میں جان لیتے ہیں تب وہ اس مرحلے سے پرے گزر جاتے ہیں۔ مگر دوسرا فرق اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ ساقواں فرق یہ ہے کہ فرق اول کا یہ خیال ہے کہ جو لوگ پنجاگنی دیا سے گیان حاصل کرتے ہیں اور جو لوگ ایشور کے ساتھ اپنے تعلق کی ماہیت کو جانتے ہیں۔ وہ یکساں صفات رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرا فرق اس بات کو قبول نہیں کرتا۔ آغواں اور آخری اختلاف یہ ہے کہ دایرہ مادیت سے باہر ہمارے برترین تجربے کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا۔ مگر دوسرا فرق اس امر سے منکر ہے کہ اپنی تصنیف کا ریہ ادھیکرن تو میں رنگا چاریہ انھیں دلائل کو دہراتا ہے اور اس کا مضمون زیر بحث بھی وہی ہے۔ جو کہ کاریہ ادھیکرن واد کا ہے۔

شیل شری نواس

شیل شری نواس کو نڈینہ شری نواس کا شاگرد و رشید۔ شری نواس تاتا چاریہ کا لڑکا اور انواریہ دکشا کا بھائی تھا۔ اس پر اپنے بھائی انواریہ کی تعانیف کا بہت اثر ہوا تھا۔ اور اس کی بعض تعانیف تو اپنے بزرگ بھائی کی تعانیف کی توضیحات کے سوا کچھ نہیں۔ اس نے وردھ بھیننی وغیرہ کئی کتب لکھی تھیں۔ شیل شری نواس نے کم از کم یہ چھ کتب لکھی ہیں۔ وردھ نرودھ۔ بھید درپن۔ اودیت دن کٹھار۔ سار درپن۔ مکتی درپن۔ گہان ارتن درپن۔ گن درپن۔ بھید منی۔

درودہ نروددہ میں جو غالباً اس کی آخری تصنیف ہے۔ وہ زیادہ تر ان تنقیدات کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو اہل شکر اور بدو ویدانت کے مصنفین نے رامانج کے عقاید پر کی ہیں اور جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ رامانج کے خیالات شاستروں کے عین مطابق نہیں ہیں۔ اس میں یہ غلط فہمی کی کوشش کی گئی ہے، کہ دیگر ویدانتی مصنفین کی بجائے رامانج کی تفاسیر شاستروں سے موافقت رکھتی ہیں۔

درودہ نروددہ کے پہلے باب میں شیل شری نو اس پہلے تو اس خیال کو پیش کرتا ہے کہ برہم اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اس کے خیال میں یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جب کہ برہم کے ساتھ انفرادی ارواح اور مادہ بھی مربوط ہوں۔ برہم بذات خود لا تغیر ہے مگر وہ اپنے دو اجزا انفرادی ارواح اور مادے میں تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ برہم بطور علت کے ارواح اور مادے کے ساتھ ان کی لطیف صورتوں میں تعلق رکھتا ہے اور جب وہ تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ تب ارواح اپنے کرموں کے پھل کے طور پر مختلف عقلی حالتوں میں سے گزرتی ہوئی ٹھوکیا پھیلتی اور وسعت پذیر ہوتی ہیں اور مادہ اپنی کثیف حالتوں میں بصورت عالم مٹی نمودار ہوتا ہے اور ایشور اپنے اس پہلو بر جس میں وہ ارواح اور مادے برآمد ہوتے ہیں بطور پر حکمران ہے۔ اسی حد تک تغیر پذیر ہوتا ہے جہاں تک ان ہر دو تغیر پذیر اجزا کے تعلق میں امکان ہے۔ جب شاستر برہم میں تغیر سے انکار کرتے ہیں۔ تو ان کا منشا ہی ہوتا ہے کہ وہ ان تغیرات میں سے نہیں گزرتا۔ جن میں سے ارواح اور مادہ اپنے اعمال کے باعث گزرا کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی اس امر سے انکار نہیں ہیں کہ برہم علت مادی ہے۔ برہم کے دو اجزا ہیں۔ ایک تو اس کا وجود یا ہستی اور دوسرا اس کی شرط لگانے والی صفات۔ یہ اس کا وجودی جسو ہے کہ اپنے اجزا کے لطیفہ کی بدولت مشروط کرنے والے مادی اور

باب ۲

۳۸۶

کیف کو بدل کر تا ہے۔ یہ مادی جزو برہم سے ناقابل جدائی ہونے کے باعث اس کے اندر ہی وجود رکھنے والا خیال کیا جاسکتا ہے اسی طرح برہم ایک روحانی جزو رکھتا ہے۔ جو فکری تجربات کے ذریعہ وسعت پذیر ہوتا ہوا انفرادی ارواح کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اس طرح برہم اپنے مادی اور روحانی اجزاء کی بدولت تغیر پذیر ہوتا ہے اور اس نقطہ نظر سے ایشور اپنے ہر دو اجزاء کی بدولت اور نیز بطور اندرونی حکمران کے ان کے تعلق میں نشوونما پاتا ہے۔ وینکٹ سے مختلف طور پر شری نواس کی رائے میں یہ عقیقتی تغیر اہل سانکھیہ کے عقیقتی تغیر کی مانند ہے۔ اس طرح برہم اپنے روحانی اور عقلی جزو میں بلا واسطہ اور اندرونی حکمران کے طور پر بلا واسطہ تغیر پذیر ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی ذات میں لا تغیر رہتا ہے اس اعتراف کے جواب میں کہ اگر مادہ اور روح تغیر پذیر خیال کیے جائیں۔ تب ان سے مشروط برہم کے ساتھ تعلیل کو منسوب کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ برہم کی علیت کو شاستروں کی شہادت پر مانا جاتا ہے جس حد تک کہ برہم اندرونی طور پر حکمران ہے اور بذات خود نہیں بدلتا۔ اس علت فاعلی مانا جاتا ہے۔ دوسرے باب میں شری نواس رامانج کے عقیدہ روح کے خلاف اعتراضات کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے، کہ جہاں علم کے سبب سے روح کا سکڑنا اور پھیلنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ ابدی نہیں ہے کیونکہ حدیریت یا فنا پذیر ہی کا اطلاق صرف ان اشیاء پر ہو سکتا ہے۔ جن میں اجزاء کی کوئی بیشی کا امکان ہے۔ علم ایک بے اجزا حقیقت ہے اور اس لیے دراصل اس میں کوئی سکڑاؤ یا پھیلاؤ وقوع میں نہیں آتا۔ جسے سکڑاؤ اور پھیلاؤ کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ کرموں کے باعث یا تو اشیاء سے تعلق نہیں رہتا یا لمپ کی شعاع کی مانند چیزوں کے ساتھ تعلقات وسیع ہو جایا کرتے ہیں۔ اس طرح کرم کو ایک اپادھی (مشروط کرنے والی شے) سمجھا جاتا ہے۔ جو اپنے موضوعات کی طرف علم کے قدرتی بہاؤ کو محدود کرتی ہوئی سکڑاؤ کھلاتی ہے۔ علم کی اس فطرت کا نتیجہ ہے۔ کہ اگر کرم اس کی توسیع میں مزاحم نہ ہوں۔ تب یہ جسم کے سارے اجزاء میں پھیلتا ہوا

دکھ اور سکھ کے تمام احساسات کا تجربہ حاصل کرتا ہے اگرچہ یہ روح سے تعلق رکھتا ہے جو زرقاتی وجود رکھتی ہے۔ اس لیے علم ساری کل (وہجو) ہے۔ نیز علم اپنی ماہیت میں ابدی ہے اگرچہ وہ اپنے حالات میں تغیر پذیر ہے۔ تیسرے باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ ارواح مخلوق ہیں یا ابدی اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر وہ اس حد تک مخلوق ہیں جہاں تک ان کے علم کے مقدمات مخصوصہ کا تعلق ہے۔ ابدی علم کی پیدائش صرف وہیں تک ممکن ہے جہاں تک اس کا سکراؤ اور پھیلاؤ تعلق رکھتے ہیں۔ اور جو جسم اور دیگر لوازمات کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔ صرف ابھی معنوں میں علم جو بذات خود ابدی ہے اپنے نظیورات مختلفہ کی راہ سے مخلوق خیال کیا جاتا ہے۔

۳۸۷

چوتھے باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس کے بارے میں اپنشد اعلان کرتے ہیں کہ ایک کے جاننے پر اور سب کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ شکر اور مادھو کے خیالات پر نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک کے علم سے مراد برہم کا علم ہے۔ جو سدا روح اور مادے سے تعلق رکھتا ہو ان کا علم بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ اس بارے میں اس کی توضیح شاستروں کی تغیرات پر مبنی ہے۔

پانچویں باب میں شیل شری نو اس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس میں روح کو فاعل مانا جاتا ہے۔ فاعلیت کے معنی اس کو شش کے ہیں جو کسی عمل کو پیدا کر سکتی ہے۔ رانج کے خیال میں کو شش کے معنی ایک خاص عقلی حالت ہیں۔ اور اس لیے یہ روح سے تعلق رکھ سکتی ہے اور پس وہ کو شش جو کسی عمل میں نتیجہ ہو سکتی ہے۔ وہ روح سے بھی جو اگر بذات خود ابدی ہے مگر اپنے حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر بھی ہے تعلق رکھتی ہے۔ مگر افراڈنی فاعلیت ایشور کے قبضے میں ہے۔ اگرچہ کرموں کا پھل ارواح کو ہی ملتا ہے کیونکہ ایشور کا ارشاد جو کو ششوں کا تعین کرتا ہے۔ وہ ارواح کے اعمال کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ دراصل یہ نظریہ جبریت اور

باب ۲

مشیت الہی کی آمیزش ہے۔

ساتویں باب میں شری نو اس کہتا ہے کہ اگرچہ علم ہمہ گیر حقیقت ہے۔ مگر یہ صرف کسی خاص شخص کے اعمال کے مطابق اس کے جسم کے تعلق میں نمودار ہوا کرتا ہے اور اس لیے اس امر کا امکان ہی نہیں ہے کہ اس کے اندر ہر قسم کے سکھ و دکھ موجود ہوں اور یہ اس شخص کے تجسسی سلسلوں تک محدود نہ ہو۔ اٹھویں اور نویں باب میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ بحالت نجات ارواح اپنے اعمال نیکیوں اور گناہوں سے بالکل ہی پاک و صاف ہو جاتی ہیں۔ مگر اس مرحلے پر ایشور کی اپنی موج ہے کہ وہ انھیں نیک قسم کی لذات کا لطف اٹھانے کے لیے غیر معمولی اجسام سے بہرہ ور کر دے۔ باقی انیس ابواب میں شری شری نو اس رامانج کے بعض غیر اہم عقاید دینی کو پیش کرتا جو اشاستروں کی روشنی میں ان پر بحث کرتا ہے۔ مگر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے ان کی بے قدری کا خیال کر کے انھیں چھوڑا جاتا ہے۔

۳۸۸

بھید درپن میں بھی شری نو اس چند ایسے اہم مسائل پر بحث کرتا ہے۔ جن کے متعلق رامانج اور شنکر کے مقلدین میں اختلاف پایا جاتا ہے اور شاستروں کی عبارات کے ذریعے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ رامانج نے شاستروں کی جو تفسیر کی ہے صرف وہی درست ہے۔ اس لیے فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے یہ کتاب بالکل بے قدر و قیمت ہے۔ مذکورہ بالا تصانیف میں شری شری نو اس اسی طرح ہی رامانج کے مسائل دینی پر شاستروں کی روشنی میں بحث کرتا ہے اور اس لیے ان کے متعلق کوئی بھی بیان طالب فلسفہ کے لیے دلچسپی نہیں رکھ سکتا۔

شری شیل نو اس اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں برہم کی علیت پر بحث کرتا ہے۔ برہم دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی ایسا برہم اپنے دیجان کا معروض ہے۔ مراقبہ کے معروض کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم اور ارادہ رکھتا ہو۔ صرف بے صفات ذات کا مراقبہ بے معنی

بابت

۳۸۹

ہے۔ اس مقصد کے لیے کہ برہم کا ٹھیک طور پر دھیان کیا جاسکے۔ ضروری ہے کہ اس کی تعلیلی فطرت کو ٹھیک طور پر بیان کیا جائے۔ دھیان کی خاطر اس کے ساتھ جھوٹ موٹ صفات کو منسوب کرنا کوئی فائدہ نہیں لگہ سکتا۔ اگر دنیا ایک دھوکا ہے۔ تب برہم کی علیت بھی دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے اور یہ بات ہمیں برہم کی اصلی فطرت کے متعلق بصیرت افزا ثابت ہوگی۔ اگر برہم اس دنیا کی حقیقی علت ہے۔ تب یہ دنیا ضرور حقیقی مادی پر ہے گی۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی مادی اور فاعلی علت ہو سکتی ہے۔ مرتبان کی علت مادی مٹی ہے اور اس کی علت آلائی کھار چکر وغیرہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔ کیونکہ یہ کہنا مشکل ہے کہ جو شے علت آلائی ہے۔ وہ علت مادی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کھار کا چکر اگرچہ علت آلائی ہے۔ مگر اس کی شکل رنگ وغیرہ کی علت مادی بھی ہے پس کوئی بات بھی ہمیں یہ ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتی۔ کہ علت مادی اور علت فاعلی ایک ہی شے کے اندر موجود نہیں رہ سکتے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک ہی شے کسی اور شے کی پیدائش میں علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چھڑی کی بنا ڈھیر اشیا کے تعلق میں علت مادی بھی ہے اور انہدام کی علت آلائی بھی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمان (کال) اشیا کی پیدائش و فنا دونوں کی ہی علت واحد ہے۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے کہ ایک ہی شے کا علت مادی اور علت آلائی ہونا ہر ایک حالت میں جداگانہ شرائط مخصوصہ پر محدود ہوا کرتا ہے۔ جداگانہ شرائط مخصوصہ کا تعلق ہر ایک علت کی فطرت میں موجب اختلاف ہو جاتا ہے اور اس لیے یہ کہنا نادرست ہو گا۔ کہ وہی کی وہی شے علت مادی بھی ہے اور علت آلائی بھی۔ مگر شننا دویت کی رو سے برہم کی علیت کے متعلق یہ اعتراض اور بھی مشکل پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نظریے کے مطابق برہم اپنی ذات میں علت فاعلی ہے اور اپنی فطرت میں مادہ (اچت) اور ارواح (چت) سمجھا جاسکتا ہے۔ اور اس لیے اسے علت مادی بھی خیال کیا جاسکتا

باب ۲

ہے۔ بعض اوقات یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اگر برہم جو جیسا کہ شناساتروں میں بیان ہوا ہے۔ لا تغیر ہے۔ ان تغیرات کے ساتھ کس طرح تعلق رکھ سکتا ہے۔ جو اس کے علت مادی و علت فاعلی ہونے کی حالت میں لازم آتے ہیں جب کہ یہ بات ہمیں اس کا جسم مانتے پر مجبور کر دیتی ہے؟ نیز ایشور کے ساتھ جسم (شریر) کا تعلق نہ تو ایک تمثیل ہے اور نہ استفادہ جسم کے تعلق تصور عامہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ جہاں کہیں کوئی جسم موجود ہوتا ہے۔ اس پر حکمرانی کرنے والی کوئی نہ کوئی روحانی حقیقت بھی موجود ہو اکرتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ برہم بذات خود لا تغیر رہ سکتا ہے لیکن وہ اپنے دو گانہ جسم میں تغیرات کا موجب بھی ہو سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مادی دنیا حیوانی دنیا سے اس قدر مختلف ہے کہ اس پر جسم کا تصور براہ راست عاید نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجسام حیوانی کے اندر بھی بہت بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ انسانی جسم اور ایک خوردبینی کیڑے کے جسم کا اختلاف ایک عمدہ مثال پیش کرتا ہے۔ ان حالات میں ہمیں جسم کی اس تعریف کو ہی ماننا پڑے گا۔ جو تمام اجسام کے تصور پر حاوی ہوتی ہوئی انفرادی اختلافات کو نظر انداز کرتی ہو۔ مذکورہ بالا تعریف تمام زندہ اجسام پر حاوی ہے اور اس تصور کو اپنے اندر شامل کرتی ہے کہ عالم جسم برہم ہے شریتی بھی انتر یامی برہم کی عبارات سے اسی نظریے کی تائید کرتی ہے۔ ان عبارات میں دنیا کو برہم کا وہم بتلایا گیا ہے۔ اگر جسم کے متعلق ہمارے تصور میں جیسا کہ وہ ویدک عبارات میں پایا جاتا ہے اور دنیا میں جو ہمارے معمولی تجربے میں آتی ہے اور بطور جسم کے ظاہر نہیں ہوتی۔ نمایاں طور پر اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ تب بھی ویدک شہادت کو ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہم اپنے ادراک کو غلط کہہ کر ٹال سکیں گے۔ مگر علمی تعریف اور شناساتروں کی شہادت کو رد نہیں کر سکیں گے۔ ہمارا معمولی ادراک ہمیشہ قابل اعتبار نہیں ہو اکرتا۔ ہم چاند کو قد و قامت کے لیے ایک رکابی سی محسوس کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ ویدک عبارات کی شہادت بتلاتی ہے کہ چاند رکابی سے بہت بڑا ہے۔ جب

۳۹۰

بانت دو مختلف شہادتوں میں اختلاف ہو۔ تب ہمیں غیر مشروطیت کے قانون کے مطابق ہی ان میں سے کسی پہلو پر فیصلہ کرنا ہو گا (انیتھاسدھتو)۔ جو شہادت اپنی ماہیت میں غیر مشروط ہو۔ اسے ہی مقبضہ سمجھنا چاہیے اور شہادت مشروطہ اس کے تابع ہونی چاہیے۔ اس اصول کے مطابق ہی بعض اوقات ویدک عبارات کے معنی اس طرح نکالنے پڑتے ہیں۔ کہ وہ اورا کی تجربے سے تضاد نہ رکھتے ہوں۔ حالانکہ اورا کی تجربے کی دوسری صورتوں میں ویدک عبارات کی شہادت پر انھیں رد کر دیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مابعد کے پرمانوں کی شہادت زیادہ طاقت رکھتی ہے۔ کیونکہ غلطیوں کے ایسے سلسلوں کا امکان ہے۔ جن میں مابعد کے کسی پرمان کو بھی خاص وقعت نہیں دیا جاسکتی صرف شہادت کے اجتماع میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ جب ایک اندھا دوسرے اندھے کی راہنمائی کرتا ہو تب اجتماع شہادت یقین کی ضمانت نہیں کر سکتا۔ جہاں کہیں پرمانوں میں تخالف موجود ہو۔ وہاں ارفع شک اور حصول یقین غیر مشروطیت کے اصول پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس بات کا تجربہ مشروط طور پر ہوتا ہے۔ اس پر اس تجربے کو فوقیت دینی پڑے گی۔ جو غیر مشروط ہے۔ ہمارے قواعد مدرکہ اپنے حدود سے محدود ہیں۔ اور اس لیے ان میں ۳۹۱ آخر کار اس فیصلے کی قابلیت نہیں ہے کہ دنیا برہم کا جسم ہے یا نہیں۔ اور اس لیے ہمارے اورا کا کامیابی کے ساتھ اس ویدک شہادت کو رد نہیں کر سکتے۔ جو دنیا کے جسم برہم ہونے کا اعلان کرتی ہے۔ خالص وحدت وجود کی تعلیم دینے والی ویدک عبارات کا منشا صرف یہ ہے کہ برہم میں انیت نہیں ہے۔ مگر اس مفروضے کی بنا پر کہ عالم جسم برہم ہے ان کی بہت اچھی طرح تصریح ہو سکتی ہے۔ نیویت سے انکار کے معنی برہم کی مانند کسی دوسری ہستی سے انکار کے ہیں۔ اس طرح برہم بطور چت اور اچت کے دنیا کی علت مادی ہے اور برہم ان پر اثر انداز ہونے والے خیال اور ارادے کے طور پر دنیا کی علت فاعلی ہے۔ برہم کی یہ دوگانہ علیت ان دونوں کے مصدر حالتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ جو اس کے ساتھ اکٹھی موجود رہتی ہیں۔

باب ۲

دیدانت کی کتابوں میں رسم کی اخراجی حالت میں ایسے بیانات پائے جلتے ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ برہم بطور علت مادی سے یہ دنیا ظہور میں آئی ہے۔ رسم کی اخراجی حالت ہمیشہ سبب کی فاعلیت کی بجائے مادیات ظاہر کیا کرتی ہے۔ مگر اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ معلول علت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ چونکہ عالم سدھائی برہم کے اندر موجود رہتا ہے اور کبھی اس سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ اخراجی حالت جائز نہیں ہو سکتی۔ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ علت مادی کا تصور یا اخراجی حالت کے معنی لازمی طور پر یہ ظاہر نہیں کرتے کہ معلول علت سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے مکانی یا زمانی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے ہی معنی ہوں۔ تب بھی یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ برہم میں ایسے اجزائے لطیفہ موجود ہیں جو اپنی ظہوری صورت میں چت اور اچت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سے ہی دنیا اپنی ظہوری حالت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس قسم کا ارتقا اس امر کو ضروری قرار نہیں دیتا کہ معلول علت سے بالکل ہی باہر ہستی رکھتا ہو۔ کیونکہ جب علتی مادہ بالکل ہی بدل جاتا ہے۔ تب معلول مکانی طور پر اس سے باہر ہستی نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ تمام علل مادی خود بدل جایا کرتی ہیں۔ مگر دششٹا دویت نظریے سے اس امر میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں مانا جاتا ہے کہ برہم میں یہ تبدیلی واقع ہوتی ہے اور وہ اس پر اسی حد تک قابو رکھتا ہے۔ جہاں تک اس کا اپنے جسم یعنی چت اور اچت سے تعلق ہے۔ برہم کی فاعلیت اس کے ارادے میں ہے اور ارادہ علم کی ایک صورت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

۳۹۲

بھید درین میں سری نو اس نظریہ وشنشٹا دویت کی اپنشدوں اور دیگر شاستروں کی مدد سے تائید کرتا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف میں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس میں تقریباً انھیں مضامین پر بحث کی گئی ہے۔ جو درودھ نزودھ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بحث کا طریقہ کچھ مختلف طرز کا ہے۔ جو امر ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ دوسری میں اس پر طویل بحث کی گئی ہے۔ مسئلہ علیت جس کا ذکر درودھ نزودھ میں بھی ہے

باب ۲

اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے۔ سدھانت چنتا منی میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ نیاے دیو منی سنگرہ نشرو نظم میں انھیں موضوعات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ جن کا ذکر نیاے دیو منی میں ہے۔ ایک بہت بڑی کتاب جس کی طرف بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ نیاے دیو منی سنگرہ ہے۔ شری شیل شری نو اس نے ایک اور کتاب نیاے دیو منی دیپکا لکھی ہے جو نیاے دیو منی سنگرہ سے بڑی ہے۔ یہ کتاب غالباً نیاے دیو منی سے چھوٹی ہے۔ جسے بہت بڑی کتاب بتلایا گیا ہے۔ نیاے دیو منی دیپکا یا نیاے دیو منی سنگرہ میں کوئی بھی ایسی قابل ذکر بات نہیں ہے جو کوئی فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہو۔ وہ عام طور پر ان خیالات کی وضاحت کرتا ہے۔ جو سد رشن سوری کی شرت پرکاشکا میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے اولکار وادارتہ آنند تارتمیہ کھنڈن۔ ارنا دھیکرن منی وورنی۔ جلیا ساوہرن لکھی ہیں۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔

شری نو اس نے پہلے ساردرپن لکھی تھی۔ اس کے بعد سدھانت چنتا منی اور وودھ نر وودھ وجود میں آئیں۔ دراصل وودھ نر وودھ اس کی آخری تصانیف میں سے ہے اگر وہ سب سے آخری نہ ہو۔ اس کتاب کے باب اول میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے۔ جس پر کہ سدھانت چنتا منی میں بحث کی گئی ہے۔ اور برہم کی فطرت بطور علت مادی و فاعلی بیان کرنا چاہتا ہے۔ دوسرے باب میں وہ اس نظریے پر اعتراضات کی تردید کرتا ہے کہ ارواح علم کے ذریعے برہم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا ان کی صفت مخصوصہ علم ہونے کے باعث وہ برہم کے بصورت عالم ظہور پذیر ہونے کے وسایل ہیں۔ معترض کہتا ہے کہ چونکہ خیال سدھانت پر پزیر رہتا ہے۔ خواہ وہ پھیل رہا ہو اور خواہ سکڑ رہا ہو۔ اس لیے وہ آتما کی جو ابدی مانا جاتا ہے۔ فطرت نہیں ہو سکتا۔ جینوں کے خیال کے مطابق

لے۔ بد قسمتی سے نیاے دیو منی مصنف ہذا کو دستیاب نہ ہو سکی۔

باب

۳۹۳

آتما میں اس کے جسم کے مطابق سکڑنا اور پھیلنا مانا جاتا ہے اور اس حالت میں جائز طور پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ آتما غیر ابدی ہے۔ مگر وشنشاودیت کے نظریے کی رو سے یہ صرف خیال ہے۔ جو سکڑا اور پھیلا کرتا ہے۔ اور خیال کے پھیلنے اور سکڑنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ عظیم تر یا صغیر تر اشیاء کے متعلق سوچا کرتا ہے اور یہ بات کسی ایسی ہستی کے تصور سے مختلف ہے۔ جو اپنے اجزاء کی کمی اور بیشی کے چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہے۔ خیال کا پھیلاؤ اور سکڑاؤ کروں (اعمال) کے سبب سے ہوتا ہے اور اس لیے اسے غیر ابدی خیال نہیں کیا جاسکتا۔ علم اپنی ماہیت میں بے اجزا اور ساری کل ہے۔ اس کے سکڑنے کا باعث اپنے اعمال کا وہ بڑا پھل (ثمرہ) ہے جسے اکثر اوقات مایا یا اودیا کہا جاتا ہے۔ وشنشاودیت کے ماننے والے علم کو اہل نیا مے کی مانند حالات کے اجتماعات کا نتیجہ نہیں مانتے بلکہ اسے ابدی مانتے ہوئے اسے پیدا شدہ اور گاہ بگاہ نمودار ہونے والا خیال کہتے ہیں۔ مٹی اپنی ماہیت میں ابدی ہے اور ابدی رہتی ہوئی بھی مرامی وغیرہ کی صورتوں میں بدلتی رہتی ہے۔ اسی طرح پران کا روح کی ابدیت کے بارے میں تصور علم کے ابدی ہونے کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ علم کی حالت میں جب کہ وہ بذات خود ساری کل رہتا ہے وہ ان رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر رہتا ہے۔ جو اسے اشیاء کے تعلق میں پیش آتی ہیں۔ ہمہ گیر رشتہ علم کی اصلی فطرت ہے۔ مگر رکاوٹوں کے باعث یہ فطرت ظہور پذیر نہیں ہو سکتی اور اس صورت میں رشتے کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور علم کے اسی پھیلاؤ اور سکڑاؤ کو ہی علم میں تغیرات سمجھ کر اسے علم کا طلوع و خاتمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح علم کی اصلیت اور اس کے عمل میں تمیز کی جاتی ہے۔ علم اپنی فطرت اور ماہیت میں بطور آتما ابدی ہے اور اپنی عملی صورتوں میں بطور حافظہ۔ ادراک اور فکر وغیرہ کے تغیر پذیر ہے۔ اس بارے میں جہین لوگ یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا نظریے کی رو سے یہ ماننا ضروری ہے کہ خیال کے پھیلاؤ اور سکڑاؤ کا سبب اکیان کی ایک صفت خاص ہے۔ کیونکہ یہ بات محمولیت

باب

۳۹۲

کے ساتھ مافی جاسکتی ہے کہ روح اعمال کے ذریعے بذات خود متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتراف کا جواب یہ ہے کہ ویدک عبارات دائما اعلان کرتی ہیں کہ آتما لا تغیر ہے اور اگر یہ بات ہے۔ تو تبدیلی کو ایک دوسرے عنصر یعنی اگیان کے ذریعے بیان کرنا پڑے گا۔ اس طرح علم کو روح کی فطرت کا جو ہر خالص مانا جاتا ہے۔ نہ کہ اس کا دھرم یا صفت مخصوصہ اور اس کی یہی صفت خاص ہے۔ جو ہمہ گیر ہونے پر بھی رسا وٹوں کے باعث تغیر پذیر معلوم ہوتی ہے۔ پس روح بذات خود ابدی ہے اگرچہ جب اسے اس کی صفت مخصوصہ علم کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے تو اس کے ہمیشہ پھیلتے یا سکڑتے رہنے کے باعث وہ غیر ابدی معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک تعلق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس لیے اس تبدیلی کی مثال جو دیگر اشیاء کی غیر ابدیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس تعلق پر عاید ہوئی نہیں سکتی۔

ایندس میں مختلف قسم کی ہیں۔ ان میں سے بعض تو روح کو ابدی بتلاتی ہیں اور بعض اس کے مخلوق ہونے کا اعلان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس شکل کو کیونکر رفع کیا جائے؟ اس بارے میں شمسی نواس کہتا ہے کہ روح کا ابدی اور غیر مخلوق ہونا ایک صحیح امر ہے کیونکہ روح ابدی ہونے کے باعث کبھی مخلوق نہیں ہو سکتی۔ اس کی اپنی فطرت کے اندر ہی خیال گویا امکانی حالت میں موجود رہتا ہے۔ ایسا امکانی اور غیر مشہور خیال لا وجود نہیں ہے۔ مگر علم اپنے رشتے کی بڑھتی ہوئی زیادتی کے ساتھ مابعد کی پیدائش ہے اور اس نقطہ نگاہ سے روح کو مخلوق بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو شے ابدی ہے۔ اسے بھی اس کی صفات مخصوصہ یا خواص کے لحاظ سے مخلوق خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارے کا سارا خیال یہی ہے کہ جب تک خدا نے ارواح کو پیدا نہ کیا تھا۔ وہ صرف امکانی طور پر ذی شعور تھیں۔ ان کا واقعی شعوری عمل خدا کے عمل تخلیق کے نتیجے کے طور پر بعد میں ظہور پذیر ہوا ہے۔

نیز ایندسوں کا اعلان ہے کہ برہم کو جاننے پر ہر شے جانی جاتی ہے

باب

۳۹۵

لیکن اس بارے میں شکر کی توجیہ کے لحاظ سے سارا عالم ہی برہم کی جو ایک ہی حقیقت واحد ہے۔ ساحرانہ پیدائش ہے۔ ایسی حالت میں یہ بات ممکن نہیں۔ کہ برہم کا علم ہونے پر تمام مہو مہوہ اور غیر حقیقی مخلوقات کا علم ہو جائے۔ کیونکہ حقیقت اور ظہور ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور اس لیے ان میں سے ایک کو جاننے پر دوسرے کا علم نہیں ہو سکتا۔ وشتشا ودیت نظریے کی رو سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب برہم کو اس کے اپنے جسم لطیف کے متعلق میں جو ارواح اور عالم مادیات کی علت ہے۔ جان لیا جاتا ہے۔ تب برہم کا علم اس کے کثیف جسم (ارواح و عالم مادی) کی نشوونما کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

کاموں کے کرتے وقت یہ بات فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ ابدی روح تغیر پذیر ہو ا کرتی ہے۔ کیونکہ کاموں کے درمیان بھی انفرادی روح بذات خود غیر تغیر رہتی ہوئی بھی جہاں تک کہ علم کا تعلق ہے بدلا کرتی ہے۔ نظریہ وشتشا ودیت کی رو سے ارادت اور خواہش کو علم کی صورتیں خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے کاموں کے کرتے وقت جو ذہنی تبدیلیاں ہو ا کرتی ہیں۔ وہ صرف علم سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ بات پہلے بتلائی جا چکی ہے۔ کہ علم اپنی اصلی فطرت میں لا تغیر ہے۔ لیکن اپنی عملی صورت میں یہ تغیر پذیر بھی ہے۔ اس قسم کا عمل اور کام قدرتی طور پر انفرادی ارواح سے تعلق رکھتا ہے ورو دھ نرودھ ستائیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر میں ان دینی مسایل کے سوالات پر مخالفین کے اعتراضوں کے جوابات کو وقف کئے گئے ہیں۔ چونکہ یہ سوالات کوئی فلسفیانہ دیکھسی نہیں رکھتے۔ اس لیے انہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔

زنگا چاریہ

شکر کا مقلد اما ہمیشہ شور نے ایک کتاب ورو دھ ورو تھنی لکھی ہے۔

۱۷۔ پس وہ انیسویں صدی کے ادما چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ اپنی کتاب سین مارگ دیپ

جس میں اس نے رامانج بھاشیہ اور اسی مذہب کی دیگر ادبیات مثلاً شنت دوشنی باب ۳۹۶ وغیرہ کی ایک سوغلی ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔ مگر بوجہ علالت وہ زبان کھو بیٹھا۔ اور صرف ستائیس امور پر ہی اپنی تنقیدات لکھ سکا۔ اس کتاب کی تردید میں رنگا چاریہ نے گدرشٹی دھوانت مارتند لکھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انیاریہ کے پوتے اور شری نو اس تایاریہ کے لڑکے شری نو اس وکشت نے بھی درودھ وروتنی کی تردید میں ایک کتاب درودھ وروتنی پر مانتھی لکھی ہے۔ گدرشٹی دھوانت مارتند کے پہلے باب کو بھی درودھ وروتنی یا پرماتھی کہا جاتا ہے۔

ادما ہیشور کہتا ہے کہ رامانج کے نظریے کے مطابق کثیر الانواع عالم اور انفرادی ارواح زاجت اور چت) برہم کے اندر جو ان کی اصلی علت ہے۔ غیر منقسم اور لطیف حالت میں موجود رہتے ہیں۔ اور واقعی تبدیلی کی صورت میں کثیر الانواع اور ظہور پذیر عالم اور تجربہ کنوں ارواح کے طور پر صرف حالت ہی تبدیل ہوتی ہے اور چونکہ برہمہ اپنے اندر اسے مشروط کرنیوالی دنیا کی یہ کیفیت تبدیلی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ ان کے ساتھ متلازم اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ خود ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن پھر رامانج شاستروں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جن میں برہم کو لا تغیر بتلایا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت جس میں چت اور اچت بدلا کرتے ہیں۔ اس حالت سے مختلف ہے۔ جس میں قابض الکل برہم ان میں تبدیلی لاتا ہے اس لیے ان تغیرات کا برہم کی علیت پر ذرا اثر نہیں ہوتا۔ جن میں سے چت اور اچت گزرا کرتے ہیں۔ برہم کے اس طرح پر غیر متاثر رہنے کو ہی برہم کا

بقیہ حاشیہ گزشتہ:- کے خاتمے پر کہتا ہے کہ اس مضمون پر رام مشر کی کتاب کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ رام مشرانوسیس مدی کے آخری حصے میں گزرا ہے۔ اس نے ایک کتاب سہنیہ پورتی لکھی تھی۔ لے۔ کہا جاتا ہے کہ ادما چاریہ نے اور کتب بھی لکھی تھیں مثلاً تنو چندر کا۔ اودیت کام دھینو تپت مدر و دراون۔ پرنگ رتنا کر اور رامین میکا۔

بابت

لا تغیر ہونا کہا گیا ہے۔ نظریہ شکر کے مطابق چونکہ عالم ظہورات مایا کی تبدیل صورت ہے۔ برہم کو کسی طرح بھی اس کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ شکر کا برہم صرف شعور محض ہے۔ اس لیے کسی علت فاعلی کو بھی اس کے ساتھ منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگر برہم کسی طرح سے بھی تغیر نہیں ہو سکتا اور اگر وہ ہمیشہ ہی مطلقاً لا تغیر رہتا ہے۔ تب اسے علت خیال ہی نہیں کہہ سکتے۔ علت کا تقاضا یہ ہے کہ یا تو اس میں بدلنے کی طاقت ہو یا خود بدلنے کی قابلیت ہو۔ اگر یہ دونوں باتیں برہم کے اندر ممکن نہیں ہیں۔ تب اسے کبھی جائز طور پر علت کا نام نہیں دے سکتے۔ لیکن رامانج کے نظریے کے مطابق برہم مطلقاً لا تغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر پیدا کرنے والی متغیر شے کی مانند وہ خود بھی بدلا کرتی ہے اور چونکہ تبدیلی متجانس ہوا کرتی ہے۔ اس لیے اسے لا تغیر بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ برہم اس عالم کا آخری محل ہے اور اگرچہ اشیائے عالم اپنے درمیانی اسباب رکھتی ہیں۔ جن میں ان کا قایم ہونا خیال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن چونکہ برہم موجودیت کا آخری اور مطلق سہارا ہے۔ اس لیے تمام اشیاء کو برہم کے سہارے خیال کیا جاسکتا ہے۔

۳۹۶

علیت کو غیر مشروط اور غیر متغیر سبقت کہا جاسکتا ہے۔ برہم یقینی طور پر کل اشیاء کی ہستی مقدم ہے اور اس کی صفت غیر مشروطیت کی شہادت تمام شاستر دیتے ہیں۔ یہ امر کہ وہ اچت اور چت میں تغیرات کا تعین کرتا ہے اور اس لئے اسے فاعل خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسے علت مادی کہلانے کے حق سے محروم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہی تو کل اشیاء کی ایک ہی ہستی مقدم ہے۔ برہم اصل میں چت اور اچت کو اپنی فطرت لطیفہ میں غیر منقسم صورت میں رکھتا ہے اور بعد میں اپنے ہی ارادے سے ایسے تغیرات کو وقوع میں آنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو چت اور اچت کو ان کی کثیف اور ظہوری صورتوں میں نمودار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ابتدائی متجانس صفت کو چھوڑ کر کم از کم اپنے دو حقیقی اجزاء چت اور اچت میں جو اپنی لطیف حالت میں غیر منقسم تھے۔ ایک بدلی ہوئی حالت قبول کر لیتا ہے۔ برہم کی ذات میں اسی تبدیلی کو ہی اس کا پر نیام

کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس طرح برہم کو اپنی حالت میں بدلنے والا مانا جاتا ہے۔
اس لیے اسے معقولیت کے ساتھ دنیا کی علت مادی خیال کیا جاسکتا ہے۔
بحر اور امواج کی مثال بھی یہاں صادق آتی ہے جس طرح گندھی ہوئی
مٹی صراحیوں اور گھڑوں کی شکل اختیار کرتی ہوئی بھی گندھی ہوئی مٹی
ہی رہتی ہے اس طرح برہم بھی کثیر الانواع دنیا کی صورت اختیار کرتا ہوا
اس کے ساتھ ایک ہی رہتا ہے۔ جس طرح صراحی اور گھڑا باطل نہیں ہیں۔
اسی طرح یہ دنیا بھی باطل نہیں ہے۔ لیکن دنیا کا صحیح تصور یہ ہے کہ اسے
برہم کے ساتھ ایک خیال کیا جائے۔ صراحی کے اوپر کے اور نیچے اجزا کو اس
صورت میں ایک دوسرے سے الگ خیال کیا جاسکتا ہے جب کہ انھیں صراحی
کے اجزاء نہ سمجھا جائے۔ اس حالت میں انھیں دو خیال کرنا باطل ہوگا۔
۳۹۸ کیونکہ وہ ضرور اسی حالت میں معنے رکھتے ہیں۔ جب کہ انھیں ایک کل صراحی
کے اجزاء سمجھا جائے۔ جب اپنشدوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی کثرت
باطل ہے۔ کیونکہ یہ کثرت صرف اس صورت میں معنے رکھتی ہے جب کہ اسے
برہم کی ذات مطلقہ کے اجزاء متحدہ خیال کیا جائے۔
مقلدین شکر بایا کے یہ معنی نہیں لیتے۔ کہ ایک شے دوسری شے
کے طور پر نمودار ہوتی ہے (ایتینھا کھیاتی)۔ ان کے خیال میں ایک ناقابل
تحدید اور مہموش شے کی پیدائش سے دھوکا ہوا کرتا ہے اور یہ دھوکا
صرف ایک لمحے پر اس شخص کو ہوا کرتا ہے۔ جو ادراک میں غلطی کرتا ہے۔ یہ امر
ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کہ مہموش ادراک کے وقت معروض مہموش موجود
نہ تھا۔ ان حالات میں دیگر اوقات میں اس معروض کی عدم موجودیت اس
کا بطلان ثابت نہیں کرسکتی۔ کیونکہ کسی شے کا ایک وقت موجود ہونا اور
دوسرے وقت غیر موجود ہونا اس کے بطلان کی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے
بطلان ادراک کہنے والے شخص سے بوقت ادراک تعلق رکھتا ہے جب
ادراک کہنے والا حقیقی شے کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شے
بطور دوسری شے کے معلوم ہو رہی ہے تب وہ اپنے ادراک کے بطلان

بابت

سنے آگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر بوقت ادراک وہ صرف ایک ہی شے کا علم رکھتا ہو۔ اور کسی قسم کے تضاد سے آگاہ نہ ہو۔ اس کے کسی وقت کے ادراک کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ چونکہ تجربات خواب اس حالت میں قیام بالذات معلوم نہیں ہوتے۔ اور صدف میں نقرے کا تجربہ اس وقت موہوم نہیں معلوم ہوتا۔ اور چونکہ تجربہ عالم حالت بیداری میں کسی وقت پر بھی رد نہیں ہوتا۔ اسے تجربے کے حالات متعلقہ کے مارج میں باطل نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے تجربہ خواب کا بطلان ایک دوسری حالت اور دوسرے وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ اہل شنکے اس نظریے کی رو سے ہر ایک شے اضافی معلوم ہوتی ہے اور کسی بھی حالت میں کسی بھی تجربے کے بارے میں یقین واثق نہیں ہو سکتا۔ بدھ مذہب اور اس کی کتب مقدسہ کی رو سے برہم کا تصور بھی اضافی طور پر سچا ہے۔

ایکسواں باب

نبارک کا مذہب فلسفہ

مذہب نبارک کے استاد اور شاگرد

نبارک۔ نبوتیہ یا نیمائند کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایک ملک برہمن تھا جو غالباً علاقہ بیلاری میں نمب یا نمب پور کا رہنے والا تھا۔ دیش شلوکی پر ہری دیاس دیو کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کے باپ کا نام جگن ناتھ اور اس کی ماں کا نام سرسوتی تھا۔ لیکن اس کے درست زمانے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر اپنی تصنیف وینوزم شیوازم اینڈ مائیزریجس سسٹمز میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ وہ رانا ج کے بعد جلدی ہی ہوا ہے۔ اس بارے میں اس نے جو دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے۔ گرو پرپیرا کی فہرست میں ہری دیاس دیو کو نبارک کے سلسلے میں بتیسواں معلم بتلایا گیا ہے۔ بھنڈارکر کو ایک قلمی نسخہ ملا جس میں یہ فہرست دی گئی تھی اور جو سمت ۱۸۰۶ یا ۱۸۰۷ء میں اس وقت تحریر میں آئی تھی جب کہ دامو درگوسوامی زندہ تھا۔ دامو درگوسوامی کی زندگی کے لیے پندرہ سال دیتے ہوئے ہیں ۱۷۶۷ء کا سنہ حال ہوتا ہے۔ اب غور کرو۔ کہ مادھو کا تئیسواں جانشین ۱۸۰۷ء

باب ۲

میں مرا ہے اور مادھو ۱۲۶۷ء میں مرا تھا۔ اس طرح مادھو کی پشتوں میں ۳۳۰
 متعلین نے چھ سو سال کا عرصہ لیا تھا۔ اسی معیار کو کام میں لاکر ۱۲۶۷ء میں سے
 جو تہشتویں جانشین کا زمانہ ہے چھ سو سال منہا کرنے پر ہمیں منبارک کا زمانہ
 ۱۱۶۵ء معلوم ہوتا ہے۔ اس سنہ کو منبارک کا سال وفات خیال کرنا چاہیے
 اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ وہ رامانج کے بعد جلدی ہی گزر رہا ہے اور رامانج
 کا چھوٹا ہم عصر تھا۔ اس طرح بھنڈارکر ہر ایک استاد کو مسند نشینی کے لیے
 اٹھارہ سال دیتا ہے۔ لیکن پنڈت کشورداس کہتا ہے، کہ پنڈت انت رام
 دیوا چاریہ کی لکھی ہوئی متعلین کی سوانح عمریوں میں منبارک کی پشت میں
 بارھواں معلم سمت ۱۱۱۲ء یا ۱۱۱۳ء میں پیدا ہوا تھا۔ اور اٹھارہ سال کے ہی
 معیار کو استعمال کرتے ہوئے ہم منبارک کا عہد نشینی پاتے ہیں۔ اس حالت میں
 رامانج سے بہت پہلے گزرا ہے۔ لیکن منبارک اور شری نواس کی تصانیف
 کے اندرونی امتحان سے یہ بات غیر معتبر معلوم ہوتی ہے۔ صوبہ سرحدی کے
 پرائیوٹ کتب خانوں میں سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرہس کے حصہ اول
 بنارس ۱۸۷۴ء (سرحدی صوبے کی قلمی نسخہ جات کی فہرست نمبر ۲۶) مادھو
 مکھ مردن جو دن موہن لائبریری بنارس میں رکھی ہوئی ہے۔ منبارک سے
 منسوب کی جاتی ہے۔ یہ قلمی نسخہ عاریتہ نہیں دیا جاسکتا اور مصنف ہند کو دستیاب
 نہیں ہو سکا۔ لیکن اگر کتاب الفہرہس کے مصنفین کے بیان کو تسلیم کیا جائے۔
 تب منبارک کو مادھو سے بعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔ اس تاریخ کی
 تائید میں ایک یہ دلیل پائی جاتی ہے، کہ مادھو نے جو چودھویں صدی میں
 گزرا ہے۔ اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں منبارک کے نظام فلسفہ کی طرف
 کوئی اشارہ نہیں دیا۔ حالانکہ اس نے اس زمانے کے تمام نظامات معلومہ
 کی طرف اشارہ دیا ہے۔ اگر منبارک چودھویں صدی سے پہلے گزرا ہوتا تب
 سرودرشن سنگرہ میں کم از کم اس کی طرف اشارات تو پایا جاتا یا اس زمانے
 کا کوئی اور مصنف ہی اس کا ذکر کرتا۔ مگر ڈاکٹر راجیندر لال مترا خیال
 ہے۔ کہ چونکہ منبارک شری۔ برہما اور شک کے سمپر دایوں (فرقوں) کا ذکر

۴۰۰

کرتا ہے وہ رامانج۔ مادھو۔ بلکہ ولجھ کے بھی بعد ہوا ہے۔ اگرچہ اس امر کا کوئی بھی ثبوت اور مشخص ثبوت نہیں ملتا۔ کہ مبارک ولجھ کے بعد گزرا ہے۔ مگر اس کے مدرسے کے اساتذہ کی طویل فہرست کی بنا پر اس کے ساتھ بہت قریب زمانے کو منسوب کرنا غالباً درست نہ ہوگا۔ نیز اس قیاس کی بنا پر کہ مادھو مکھ مردن کو مبارک نے لکھا تھا جیسا کہ صوبہ سرحدی کی کتاب الفہررس شاہد ہے یہی میلان غالب ہوتا ہے کہ اسے چودھویں صدی کے آخری حصے یا پندرھویں صدی کے آغاز میں جگہ دی جائے۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ مبارک کے زمانے سے لے کر تاہنوز تینتالیس استاد گزر چکے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ہر ایک استاد کی سند نشینی کا عہد متوسط دس یا بارہ سال ہے جو کہ غیر اغلب نہیں ہے۔ اور فلسفہ مبارک کی تحلیل بالظنی رامانج کے نظام فلسفہ کی طرف اس کا مقروض ہونا ظاہر کرتی ہے اور مبارک بھاشیہ کا انداز تحریر بھی اکثر مقامات پر ملتا ہے کہ بھاشیہ میں رامانج کے طریق پر ہی مضامین پر بحث کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ بات اس امر کا مزید ثبوت پیش کرتی ہے کہ مبارک رامانج کے بعد گزرا ہے۔

اس کی طرف کتنے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔ (۱) ویدانت پاریکات سوربھ (۲) دیش شلوکی (۳) کرشن ستورج (۴) گرو پر پرا (۵) مادھو مکھ مردن (۶) ویدانت توبودھ (۷) ویدانت سدھانت پر دیپ (۸) سودھرا مادھو بودھ (۹) شری کرشن ستو۔ لیکن سوائے پہلی تین کتابوں کے باقی سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں اور جن میں سے اکثر نایاب ہیں۔ مصنف ہذا ان میں صرف سودھرا مادھو بودھ

۱۔ ویدانت توبودھ اودھ کی کتاب الفہررس ۱۸۷۷ء اور ہشتم۔ ۲۴ مولفہ پنڈت دیوی پرساد ویدانت سدھانت پر دیپ اور سودھرا مادھو بودھ آر۔ بی۔ ملٹر کے سنسکرت قلمی نسخہ۔ کے اشتہارات نمبر ۲۸۲۹ اور ۱۲۱۶ میں مذکور ہوئے ہیں۔ اور گرو پر مصنف۔
صوبہ سرحدی کے قلمی نسخے جات کی کتاب الفہررس۔ حصص یکم تا وہم، الزیادہ ۸۶۔ ۱۸۷۷ء میں مذکور ہے۔

باب

کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ یہ کتاب ہنگال ایشیاٹک سوسائٹی میں موجود ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ کتاب واقعی طور پر مبارک نے لکھی تھی۔ بہر صورت مبارک بعض بعد کے مقلدین نے اس میں بہت کچھ رد و بدل کیا ہو گا۔ کیونکہ اس کے اندر کسی ایسی کیمبری ہوئی نظمیں موجود ہیں جن میں مبارک کو اتار مان کر اس کے آگے سلام نذر کیے گئے ہیں۔ نیز اس کا ذکر صیغہ غائب میں کیا گیا ہے اور سلک مبارک (مبارک مت) کا ذکر کرتے ہوئے اس پر خیالات ظاہر کیے گئے ہیں اور یہ صاف طور پر مبارک کی تحریر نہیں ہو سکتی۔ یہ کتاب کیوں بعید واری کا حوالہ دیتی ہے۔ اور یہ حوالہ لازمی طور پر مادھو کے مذہب کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ یہ ایک عجیب قسم کی کتاب ہے۔ اس میں بہت سے مضامین کا ذکر ہے جو جزوی طور پر باہم مربوط بھی ہیں اور کچھ غیر مربوط بھی۔ ان مضامین پر لے کر انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں سیاس اور دھرم کے مذاہب مختلف کی طرف بھی اشارات دیے گئے ہیں۔

سنسکرت فلمی نسخہ جات کی کھوج ۱۸۸۲-۱۸۸۳ کے متعلق سر آر جی بھٹارکر کی رپورٹ میں مذکور ہری گرو ستوالا کے اندر گرد پر پیرا میں، ہم دیکھتے ہیں کہ نہیں کو جو را دھا اور کرشن کی وحدت ہے مذہب مبارک کا پہلا معلم بتلایا گیا ہے اور اس کا شاگرد کمار چاروں دیو ہوں میں سے ایک تھا۔ کمار کا شاگرد۔ نارو تھا۔ جو ریتیاگ میں پریم بھکتی کا معلم گزرا ہے۔ مبارک نارو کا شاگرد اور ناراین کی (سدرشن) شکتی کا اوتار تھا۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے دو پریم میں کرشن کی پرستش کو مروج کیا تھا۔ اس کا شاگرد شری نو اس تھا۔ جسے بھگوان کے شنو کا اوتار مانا جاتا ہے۔ شری نو اس کے شاگرد کا نام دشو اچاریہ ہے۔ اس کا شاگرد پرشوتم تھا۔ جس کے شاگرد کا نام سوروپ اچاریہ ہے۔ ان سب کا ذکر بطور عبادت آتا ہے۔ سوروپ اچاریہ کے شاگرد کا نام مادھو اچاریہ تھا جس کے شاگرد کا نام بل بھدر اچاریہ تھا۔ اس کا شاگرد پدم اچاریہ گزرا ہے جو کہ ایک بڑا فصیح البیان تھا۔ اور جس نے ہندوستان کے مختلف حصوں میں دورہ کر کے

باب ۲

لوگوں کو شکست دی تھی۔ پدم آچاریہ کے شاگرد کا نام شام آچاریہ تھا جس کا شاگرد گوپال آچاریہ گزرا ہے اور وہ وید اور ویدانت میں بہت ماہر بتلایا جاتا ہے۔ اس کے شاگرد کا نام کرپاچاریہ تھا جس نے کس دیو آچاریہ کو تعلیم دی تھی جسے بہت خوش گفتار بتلایا جاتا ہے۔ دیو آچاریہ کا شاگرد سندربھٹ تھا۔ اور سندربھٹ کا شاگرد پدمنابھاچاریہ ہوا ہے جس کا شاگرد اپیندر بھٹ تھا۔ ان شاگردوں کا سلسلہ حسب ذیل ہے۔

۴۰۲ رام چندر بھٹ۔ کرشن بھٹ۔ پدماکار بھٹ۔ شردن بھٹ۔ بھوری بھٹ۔ مادھو بھٹ۔ شام بھٹ۔ گوپال بھٹ۔ وبل بھٹ۔ گوپی ناتھ بھٹ۔ (جو بہت فصیح البیان بتلایا جاتا ہے)۔ کیشو۔ گنگا بھٹ۔ کیشو کاشمیری۔ شری بھٹ اور ہری ویاس دیو۔ ہری ویاس دیو تک تو شاگردوں کی تمام فہرستیں آپس میں مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں پھوٹ پڑنے کے باعث دو فریق ہو گئے تھے۔ اور اس لیے تب سے معلمین کے واسطے چلتے ہیں۔ بھندرا کر ہری ویاس دیو کا زمانہ بتلانے ہوئے اسے منبارک کے بعد تیسواں معلم ظاہر کیا ہے۔ ہری ویاس دیو اور اس کے ایک شاخ میں جانشین دامودر سوامی کا زمانہ ۱۷۵۰ء۔ ۱۷۵۵ء مقرر کیا ہے۔ بعض فہرستوں کی رو سے ہری ویاس دیو کے بعد پرشورام دیو۔ ہری ویش دیو۔ نارائن دیو۔ درنداوان دیو۔ گوہند دیو گزرے ہیں۔ ایک دوسری فہرست کے مطابق ہری ویاس دیو کے بعد سو بھورام دیو اور اس کے بعد کرہ دیو۔ ماتھو دیو۔ شام دیو۔ سیوادیو۔ نہری دیو۔ دیارام دیو۔ پورن دیو مینا دیو۔ رادھا کرشن دیو۔ ہری دیو۔ دلج بھوشن سرن دیو جو کہ ۱۹۲۴ء میں ہوا ہے اور سنت داس دلا جی جس نے ۱۹۳۵ء میں وفات پائی تھی۔ جوئے ہس ان معلمین کی فہرست کا مطالعہ اس امر کا اچھا حصہ یقینی ثبوت پیش کرتا ہے کہ ان معلمین کی جانشینی کا عرصہ اوسطاً چودہ برس تھا مگر ہری ویاس دیو ۵۷ برس گزر رہے اور گرسنت داس باباجی نے ہری ویاس دیو کے بعد تیرھواں معلم گزرا ہے اور اس نے ۱۹۳۵ء میں وفات پائی تھی۔ تب یہ تیرہ معلمین ۱۸۵ برس میں گزرے ہیں۔ اس حساب سے ہر جانشین معلم

باب ۲

کا ہمد تقریباً چودہ سال ہے۔ اور اگر ہم ہری دیا جس دیو کے مجھے کی طرف
چودہ سال کے عرصہ جانشینی کا حساب لگاتے ہوئے جائیں۔ تب نبارک
کا نام اندازاً چودھویں صدی کا وسط ہوگا۔

برہم ستوتر پر نبارک کی تفسیر کا نام دیدانت پارکیات سوربھ ہے۔
اس پر ایک تفسیر دیدانت کوستھہ پر بھا اس کے براہ راست نئے شاگرد شری نوہی
نے لکھی ہے۔ کیشو کستوری بھٹ نے جو کند کا شاگرد درشد تھا۔ دیدانت
کوستھہ پر ایک تفسیر دیدانت کوستھہ پر بھا لکھی ہے۔ اس کے متعلق خیال
کیا جاتا ہے کہ اس نے بھگوت گیتا پر بھی ایک تفسیر تو پر کا شکا۔ بھاگوت
پر ان کے دسویں سکندھ پر ایک شرح تھو پر کا شکا دیدستی ٹیکا اور تیرہ
ایشت پر ایک تفسیر تیرہ پر کا شکا لکھی ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب کرم پر کا شکا
لکھی ہے۔ جس کی تفسیر گو دند بھٹا چارلے نے لکھی ہے۔ کرم دیپکا میں آٹھ ابواب
ہیں۔ جن میں زیادہ تر مدرسہ نبارک کے رسمی امور پر بحث کی گئی ہے۔ اس
کتاب میں بہت وسیع پیمانے پر منتروں اور ان پر مراقبات کا ذکر کیا گیا ہے۔
شری نو اس نے بھی ایک کتاب لکھو ستورج ستوتر لکھی ہے۔ جس میں وہ
اپنے گرد و نبارک کی مدح کرتا ہے۔ اس پر بر شوتم پر ساد نے تفسیر لکھی ہے
اور اس کا نام گرد بھکتی مندوکنی ہے۔ دیدانت سدھانت پر دیپ جسے
نبارک کی تصنیف خیال کیا جاتا ہے۔ اپنے خاتمے اور فہرست مضامین کے
لحاظ سے جس طرح کہ راہبندر لال متر کی تصنیف سنسکرت فلی نسخے جات
(قلمی نسخہ نمبر ۲۸۲۶) سے واضح ہوتا ہے ایک جعلی شے معلوم ہوتی ہے ایسا
معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کتاب مذہب شنکر کے مودانہ دیدانت کی توضیح میں لکھی
گئی ہے۔ نبارک کی دش شلو کی پر جسے سدھانت رتن کہا جاتا ہے کم از کم
تین تفسیرات لکھی گئی ہیں۔ (۱) دیدانت رتن منجشا اڈ پر شوتم پر ساد (۲) لکھو
منجشا جس کے مصنف کا پتا نہیں لگتا اور (۳) ایک شرح جوہری دیاس مئی نے لکھی ہے پشورم پلا

۲۰۳

۱۔ کیشو کستوری بھٹ دی کیشو کستوری سے بالکل مختلف معلوم ہوتا ہے جس نے جنتیہ کے ساتھ چتریت چرامت
مذکور مباحثہ کیا تھا۔

باب ۱۱

نہا رک کی دل شلو کی بر ایک تفسیر ویدانت رتن منجھا اور جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ ایک تفسیر کروچھکتی مند اکئی لکھی ہیں اس کے علاوہ اس نے نہا رک کی تصنیف شری کرشن ستو پر بیس ابواب کی ایک تفسیر شری انت سرورم اور ایک کتاب ستو ترتری لکھی ہیں۔ اس تفسیر میں مذکور مباحثات اپنی نوعیت میں کم و بیش پرکش گری چکے طرز کے ہیں جس کا ذکر جداگانہ باب میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ کا نشانہ زیادہ تر شلو کا ویدانت ہے۔ پرشوتم راماچ کے اس نظریے پر بھی سخت نکتہ چینی کرتا ہے جس میں غیر منسزہ چت اور اچت کو برہم کے جو نہایت ہی اعلیٰ شریفانہ صفات رکھتا ہے اجزا بتلاتا ہے۔ پرشوتم اس بات کا عدم امکان ثابت کرتا ہے۔ مذہب نہا رک کے مطابق افسرادی ارواح ایشور سے جدا ہستی رکھتی ہیں۔ پرشوتم مادھو کی مانند ثنویوں پر بھی نکتہ چینی کرتا ہے۔ ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات بھی اتنی ہی زبردست ہیں جتنی کہ وحدت وجود کی تعلیم دینے والی عبارات اور اس لیے وحدت بتلانے والی عبارات کی شہادت پر بھی ماننا پڑتا ہے کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اور ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات کی بنا پر ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اس نظریے کے کہ برہم دنیا کی علت مادی ہے اصلی مبنی یہ ہیں۔ کہ اگرچہ شے برہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ماد جو اس کی تخلیقات کے ذات ایزدی دہی کی دہی رہتی ہے۔ برہم کی شکلی برہم میں قیام رکھتی ہے اور اگرچہ وہ اپنی مختلف طاقتوں سے مختلف قسم کے ظہورات پیدا کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں لا تغیر رہتا ہے یہ

پرشوتم دیو آچاریہ کی تصنیف سدھانت جاہنوی کا حوالہ دیتا ہے۔ اور اس لیے وہ اس کے بعد ہوا ہے۔ شری انت سرورم کی تہمید

۱۔ شری کرشن ستو پر ایک تفسیر بھی ہے۔ جس کا نام شرقی سدھانت منجھا ہے۔ اس کا مصنف نامعلوم ہے۔

۲۔ شری انت سرورم۔ صفحہ ۷۳-۷۴۔

باب

کے مطابق جو پنڈت کشور داس نے لکھی ہے۔ وہ ۱۶۲۳ میں پیدا ہوا تھا۔ اور ناراین شرما کا لڑکا تھا۔ مصنف ہذا اس خیال کو ثابت نہیں کر سکتا۔ پنڈت کشور داس کی رائے میں وہ دھرم دیو آچاریہ کا شاگرد تھا۔ دیو آچاریہ نے برہم سوتر پر ایک تفسیر سدھانت جاہنوی لکھی ہے۔ جس پر سندھوت نے سدھانت سیتہ کا نام سے تفسیر لکھی ہے۔

فلسفہ مبارک کا تصور عام

— موہن —

مبارک کے خیال کے مطابق برہم کی ذات کی کھوج (جگلیسا) وہی شخص شروع کر سکتا ہے جو ان شاستروں کا مطالعہ کر چکا ہو۔ جو ان ویدک دھرموں کو بیان کرتے ہیں۔ جن کے نتائج مفید نہیں۔ اور جس نے جان لیا ہے کہ ہر ایک قسم کی لذت پرستی تباہ کن ہے اور سرور سرمدی کے حصول میں مانع ہوتی ہے۔ اس دریافت کے بعد اور نیز یہ بات شاستروں کے مطالعے سے عام طور پر جان لینے کے بعد کہ برہم کا کشف لا تغیر ابدی اور لگاتار سرور دیتا ہے۔ وہ ایشور کی رحمت کے ذریعے برہم کو پانے کے لیے بیقرار ہو جاتا ہے اور برہم کا عرفان حاصل کرنے کے لیے محبت و اجترام کے ساتھ گورو کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ برہم شری کرشن ہے جو علیم کل۔ قادر مطلق علت غائی اور ساری کل ذات ہے۔ اس برہم کے کشف کا طریقہ واحد یہی ہے کہ فکر و عبادت کے ذریعے اپنی فطرت کو اس کے رنگ سے رنگنے

۴۰۵

۱۔ پنڈت کشور داس ویدانت پنچشا کی تہمید لکھتا ہوا اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے جو تاریخیں دی ہیں۔ وہ سب کی سب خیالی ہیں۔ پنڈت کشور داس کا باپ کہتا ہے کہ دیو آچاریہ مفت میں گزرا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ مبارک راجے سے بھی پہلے ہوا ہے۔ مگر یہ بات غیر اعلیٰ معلوم ہوتی ہے۔

باب

کے لیے لگاتار کوشش کی جائے۔ برہم سوتر کے پہلے سوتر کی اہمیت اسی بات میں ہے کہ وہ عابد پر برہم کی ذات کے کشف کے حصول کے لیے لگاتار سعی کا فرض عاید کرتا ہے۔ یقیناً مرید اپنے مرشد کی جو ذات ایزدی کا براہ راست تجربہ حاصل کر چکا ہے اور اس لیے جس کے الفاظ واقعی تجربے کے باعث پر تاثیر ہوتے ہیں۔ تعلیمات کو پوری توجہ سے سنا کرتا ہے۔ وہ گورو کی تعلیمات کے معنی اور مطلب سمجھنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ اس عمل کا نام شرون ہے مگر شرون ان معمولی معنوں سے جو ادبیاتِ شکر میں لیے جاتے ہیں یہاں مختلف معنی رکھتا ہے۔ کیونکہ شکر کے خیال میں شرون کے معنی اپشندوں کی عبارات کا استماع ہیں۔ اس سے اگلا قدم جن ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اپنے خیال کو اس طرح پر منضبط کیا جائے کہ ذہن گرد کی بتلائی ہوئی صداقتوں کو جذب کرتا ہو ان میں اپنی عقیدت کو لگاتار بیدار اور ترقی پذیر کر کے تیسرا قدم ندی دھیاسن ہے۔ اس کے معنی اپنے ذہنی اعمال کو لگاتار مراقبہ کے ذریعے اس طرح پر مجتمع کرنا ہے کہ گرد کی طرف سے بھونک، اور بتلائی ہوئی حقائق میں حق یقین اور ان کا تجربہ ہو جائے۔ جب یہ ندی دھیاسن کا عمل تکمیل کو پہنچتا ہے۔ تب برہم کا براہ راست کشف حاصل ہوتا ہے۔ ویدک فرایض جنہیں اصطلاحاً دھرم کہا جاتا ہے کا مطالعہ اور ان کا بے سود ہونا اس برہم گیان کی خواہش کو بھارتا ہے۔ جو سرور سرمدی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر طالب اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ جو برہم کا براہ راست کشف حاصل کر چکا ہے۔ شاگرد کے دل میں ذات برہم کا انکشاف مرشد کے ساتھ اس روحانی تعلق سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کے تین اجزائے شرون۔ من۔ ندی دھیاسن ہیں۔

فلسفہ منبارک کی رو سے جو بھید ابھید واد کی قسم کا ہے۔ یعنی جو برہم

لے۔ چونکہ اسی فرض کا انکشاف برہم سوتر کی اس جلد سے ہوتا ہے کہ صرف ندی دھیاسن کے ذریعے ہی برہمتو (ایزویت) حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے اپلوب ودھی کہا گیا ہے۔

باب ۳

۴۰۶

کے مطلق وحدت در اختلاف کا نظریہ رکھتا ہے۔ برہم نے خود کو مادہ اور ارواح کی دنیا میں بدل ڈالا ہے۔ جس طرح قوت حیات یا پران خود کو مختلف قسم کے جو اس فعلیہ و علمیہ میں بدلتی ہوئی کبھی اپنی آزادی۔ وحدت اور ان سے اختلاف کو برقرار رکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہی برہم خود کو لاتعداد ارواح اور مادے کی راہ سے ان پر اپنا آپ کوٹے بغیر بنو دار کر تا ہے۔ ٹھیک جس طرح کڑی اپنے آپ سے جالانکال کرتی ہوئی بھی خود اس میں مقید نہیں ہوتی۔ اسی طرح برہم بھی بے تعداد ارواح اور مادے میں منقسم ہوتا ہو ابھی اپنی کمالیت اور قدس کو برقرار رکھتا ہے۔ ارواح کی ہستی اور حرکات اور درحقیقت ان کے تمام اعمال برہم پر ان منوں میں منحصر خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ برہم ان سب کی علت مادی اور علت معینہ ہے۔ شاستروں میں ہم ثنوی اور موحدانہ ہر دو قسم کی عبارات کو پاتے ہیں۔ اور ان کی مصالحت کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کے درمیان یہ اس طرح اعتدال قائم ہو جائے۔ کہ برہم بیک وقت ارواح اور مادے سے مختلف بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک بھی ہے۔ اور برہم کی فطرت کو یوں سمجھا جائے۔ کہ یہ ارواح اور مادے کی دنیا سے بیک وقت ایک اور مختلف ہے اور اس کا وقوع ادھیا روپ اور کلینا (عاید ہونے یا فرض کرنے) سے نہیں۔ بلکہ ایسا ہونا اس کی روحانی فطرت کی خاصیت مخصوصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ وحدت در اختلاف (بھیدا بھیدا واد) کو سو بھاوک بھیدا بھیدا واد کہا گیا ہے۔ دیدانت کی خالص ثنوی توضیح کی رو سے برہم کو عرف ایک علت معینہ خیال کیا جاتا ہے اور اس نقطہ نگاہ سے ان عبارات کے دعاوی کو رد کرنا پڑے گا۔ جو اعلان کرتی ہیں کہ برہم دنیا کی علت مادی ہے۔ اور برہم اور جیووں میں درحقیقت کوئی بھیدا (فرق) نہیں ہے اور دیدانت کا موحدانہ نقطہ نگاہ بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ایک محض نے اختلاف بے صفت شعور بطور انتہائی حقیقت کے ادراک کا موضوع نہیں ہو سکتا کیونکہ

لہ۔ برہم تو پر دنیا وک کی تغیر تصنیف دیدانت پاریکات موہیہ پر شری داس کی تغیر ۱۶۱-۳

وہ بالاتر از جو اس ہے۔ نہ انتاج سے اس کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ وہ ہم علامات باب ۱
 میزہ سے معا ہے اور نہ ہی شاسترا سے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ حقیقت بالاتر
 از بیان ہے۔ یہ خیال کہ جس طرح اسی شاخ کے ذریعے جو چاند کی سیدھ میں
 ہو۔ چاند کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح برہم کو ان دیگر تصورات
 کی مدد سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ جو اس کے ساتھ ربط اور تعلق رکھتے ہیں
 درست نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں شاخ اور چاند دونوں ہی
 محسوس اشیاء ہیں۔ جب کہ برہم مطلقاً جو اس سے پرے ہے۔ اور اگر یہ کہا
 جائے کہ برہم منطقی دلائل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ تب بھی یہ خیال باطل
 ہوگا۔ کیونکہ جو شے بھی ثابت ہو سکتی ہے یا بیان میں آ سکتی ہے باطل ہوتی
 ہے۔ نیز اگر برہم کسی بھی ثبوت سے ثابت نہ ہو سکتا ہو۔ تب تو وہ خرگوش
 کے سینک کی مانند ایک موہوم شے ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ برہم
 بذات خود روشن ہے۔ یہ کسی ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تب وہ تمام شاستر
 بے سود ہوں گے۔ جو برہم کی ذات کو بیان کرتے ہیں۔ مزید براں چونکہ پاک
 اور لاصفات برہم کسی قسم کی کثافت سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم
 کو ابد آزاد اور بے قید ماننا پڑے گا۔ اور شاستروں کی وہ نام ہدایات
 جو نجات کے طریقے بتلاتی ہیں۔ بے معنی ہو جائیں گی۔ اہل تشکر کا یہ جواب کہ
 اگرچہ تمام ثنویت باطل ہے۔ لیکن ظہوری ہستی رکھتی ہوئی مقاصد کو پورا
 کرتی ہے۔ کمزور ہے۔ کیونکہ جب شاستر قید شکنے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد
 ایک واقعی قید سے ہو اگر تھی ہے اور اس لیے وہ نجات کو بھی واقعی نجات
 خیال کرتے ہیں۔ اور کسی محل (ادھشٹان) میں دھوکے کا امکان بھی اس
 وجہ سے ہوتا ہے کہ جب وہ کچھ مخصوص اور کچھ عام صفات رکھتا ہو۔ اور
 دھوکا اسی حالت میں واقع ہوتا ہے۔ کہ جب اس محل کو صفات مخصوصہ کو
 جانے بغیر صرف اس کی صفات عامہ سے جانا جائے۔ لیکن اگر برہم بالکل
 لاصفات ہے۔ تب تو اس امر کا امکان ہی نہیں۔ کہ وہ کسی دھوکے کا محل
 ہو سکے۔ نیز چونکہ اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے کہ کس طرح اکیان کوئی

باب ۲

سہارا یا موضوع رکھ سکتا ہے۔ خود دھوکا ہی ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے چونکہ برہم اپنی ذات میں علم محض ہے۔ اسے اگیان کا سہارا یا موضوع خیال کرنا مشکل ہے اور چونکہ جو بھی اگیان کی پیدائش ہے۔ اس لیے اسے بھی اگیان کا سہارا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ برہم جو تکہ برہم کی ذات نور محض ہے اور اگیان اندھیرا ہے۔ اس لیے برہم کو جائز طور پر اگیان کا سہارا نہیں کہہ سکتے۔ ٹھیک جس طرح سورج کو تاریکی کا سہارا نہیں کہا جاسکتا۔ وہ عمل جو دھوکے کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگیان کے ذریعے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگیان شعور نہیں رکھتا اور اس لیے اسے فاعل بھی نہیں کہہ سکتے۔ فاعلیت کو برہم سے بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ برہم بالکل پاک اور بے حرکت ہے۔ نیز برہم کا غیر مطلوب ظواہر مثلاً گناہ گار۔ حیوان وغیرہ کی صورتوں میں نمودار ہونا بھی ناقابل توجیہ ہے۔ اگر برہم ان تجارب کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ تب تو اسے جاہل کہنا چاہیے اور پھر اس کے بذات خود روشن ہونے کا دعویٰ باطل ہوگا۔ نیز اگر اگیان کو ہست کہا جائے۔ تب شئیت لازم آئے گی اور اگر نیست خیال کیا جائے۔ تب یہ برہم کی ذات کو چھپانے کے ناقابل ہوگا۔ نیز اگر برہم بذات خود روشن ہے۔ تب یہ کیونکر چھپ سکتا ہے اور اس کے متعلق دھوکا کیونکر ہو سکتا ہے، اگر صرف خود بخود چمکتا ہے۔ تب اس کے چاندی ہونے کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ مانا جائے کہ برہم کی ذات اگیان سے چھپی ہوئی ہے۔ تب قدرۃً یہ سوال اٹھتا ہے کہ وہ اگیان سارے برہم کو چھپا لے یا اس کے ایک جز کو۔ پہلی بات تو ممکن نہیں۔ ورنہ ساری دنیا اندھی اور تاریک ہوگی اور دوسری بات بھی امکان نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم ایک متجانس دیکھاں اجزا رکھنے والی ذات ہے۔ جو خواص و اجزا نہیں رکھتی۔ موجد لوگ اسے بالکل ہی بے صفات اور بے اجزا مانتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ عام طور پر برہم کا جز دوسرا اگیان سے چھپ جاتا ہے۔ جب کہ اسی کا جز دہستی بخشی نہیں ہوتا۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برہم اجزا ہیں

۴۰۸

باب ۲

منقسم ہو سکتا ہے اور اس قسم کے نتائج سے برہم کا بطلان ثابت ہو گا۔ کہ برہم اس کیلئے باطل ہے کہ وہ صراحی کی مانند اجزا رکھتا ہے۔

مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ اکیان کے خلاف اعتراضات اس لیے ناجائز ہیں۔ کہ اکیان کے معنی بالکل ہی جھوٹا علم ہیں۔ ٹھیک جس طرح اُتور و زردشن میں تاریکی دیکھا کرتا ہے۔

اسی طرح یہ وجدانی ادراک کہ ”میں جاہل ہوں“ سب پر روشن ہے۔ مذہب نمبارک کا مقلد انت رام اپنی تصنیف ویدانت تو بودھ میں اس مفروضے کے خلاف مزید سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ ”میں“ جو ”میں جاہل ہوں“ کے وجدانی تجربے میں محسوس ہوئی ہے۔ علم پاک نہیں ہے۔ کیونکہ علم مندرجہ طور جاہل کے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ہی یہ انانیت (اہمکار) ہے۔ ورنہ یہ تجربہ ہو گا کہ ”انانیت جاہل ہے“ اور اگر انانیت کے معنی ذات مندرجہ ذیلے

جائیں۔ تب حصول نجات سے پہلے اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ انانیت کوئی ایسی شے نہیں جو سکتی۔ جو شعور محض اور اکیان دونوں سے ہی مختلف ہو۔ کیونکہ ایسی شے تو بلاشبہ ایسے اکیان کا معلول ہو گی۔ جو برہم کے ساتھ اکیان کے ربط سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ اہل شکر کا یہ جواب کہ چونکہ اکیان ایک تخیل باطل کے سوا کچھ نہیں۔ وہ برہم پر جو محل ابدی (ادھستان) ہے۔

اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر اکیان ایک تخیل باطل ہے تو کوئی ذات متخیلہ بھی ہونی چاہئے۔ پس اس تخیل باطلہ کو نہ تو برہم سے منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ اکیان سے کیونکہ برہم ایک ذات پاک دے صفات ہونے کے باعث تخیل کے قابل ہی نہیں۔ اور اکیان بے حرکت اور بے شعور

ہونے کے سبب کسی بھی نوع تخیل کے قابل نہیں ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ برہم شعور مندرجہ ذیل کے باعث اکیان کے ساتھ کوئی تضاد باطنی نہیں رکھتا۔ کیونکہ کوئی بھی ایسا علم نہیں ہو سکتا۔ جو جہالت کا مخالف نہ ہو۔ اس لیے اہل شکر کوئی ایسی ہستی ثابت کرنے کے قابل نہیں ہیں جسے وہ ”میں جاہل ہوں“ کے اندر ”میں“ خیال کرتے ہیں۔

۴۰۹

ب

پس مبارک کے نقطہ نگاہ سے آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایسا کوئی اگیان نہیں مانا جاسکتا۔ جو بطور عالمگیر اصول کے برہم کے ساتھ مل کر ظہور عالم کو وجود میں لاتا ہو۔ اگیان تو ان انفرادی ارواح یا ذوات کی ایک صفت ہے۔ جو اپنی فطرت کے لحاظ سے برہم سے مختلف مگر اس کی حکومت کاملہ کے تابع ہیں۔ وہ اس کے ابدی اجزا ہیں۔ ان کی فطرت ذراتی ہے اور اس کی قوائے محدود ہیں۔ مگر مول کی بے آغاز زنجیر کے ساتھ جکرٹے ہونے کے باعث وہ علم کے متعلق اپنے نظریے میں قدرتا بہت کچھ اندسے ہوا کرتے ہیں۔ متقدمین شکر کہتے ہیں کہ آتما (ذات) کی حقیقی فطرت اور انا تا (غیر ذات) میں امتیاز کرتے وقت عادی ناکامیابی کے باعث غلط ادراک۔ غلط فہمی اور اوہام واقع میں آتے ہیں۔ اس توجیہ کے خلاف انت رام کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ناکامیابی نہ تو برہم سے منسوب کی جاسکتی ہے اور نہ اگیان سے۔ اور چونکہ باقی تمام مستیال بعدیں دھوکوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ وہم کی پیدائش کے لئے ذمہ دار نہیں ہو سکتیں۔

اپنی تفسیر میں شکر نے کہا تھا کہ شعور منہ بالکل ہی ناقابل ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف ہمارے وجدانات انا نیت لگاتار اشارہ دے رہے ہیں اس پر قدرتا جو اعتراض اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس ہستی کی طرف ہمارے وجدانات انا نیت اشارہ دیتے ہیں۔ وہ شعور محض نہیں ہے۔ ورنہ شعور محض بھی انا نیت کی صفات رکھنے والا ہوگا۔ یہ نظریہ اگرچہ اہل مبارک کو مقبول ہوگا۔ لیکن اہل شکر کے لئے یہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔ اگر اسے سوہوم خیال جائے۔ تب یہ ماننا پڑے گا کہ وجدان انا نیت اسی وقت نمودار ہوتا ہے۔ جبکہ کوئی وہم موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس مفروضہ کی رو سے وہم وہیں ممکن ہو سکتا ہے جہاں وجدان انا نیت پہلے موجود ہو۔ اس میں استدلال و دوری پایا جاتا ہے اور یہ جواب کہ استدلال و دوری کو اس مفروضے کے ذریعے رفع کیا جاسکتا ہے کہ سوہوم ادھیاروپ بے آغاز ہے غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ کہ ایسے اوہام بے آغاز ہیں باطل ہے۔ جیسا کہ یہ امر معلوم العالم ہے کہ گذشتہ صحیح تعلیمات کے تحت اشوری ارتسامات کے عمل کے ذریعے ہی اوہام کی پیدائش ممکن ہوتی ہے۔ نیز اگیان میں شعور منہ کا انوکاس ممکن نہیں۔ کیونکہ انوکاس بن دوہستیوں کے درمیان وقوع میں آیا کرتے ہیں جو ایک ہی ذمہ ہستی سے تعلق رکھتی ہوں دیگر وجہ سے بھی وہم

کو غیر معقول قرار دینا بڑے گاہک بعض جسمانی حالات کے باعث بھی دھوکے کا واقعہ ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً موتیا بندہ - نقص حواس مدرکہ - تحت الشعوری اور تسامات کے اعمال وغیرہ - وجدانِ انانیت کے مفروضہ دھوکے میں ان میں سے کوئی شرط بھی موجود نہیں ہوا کرتی۔ مقلدینِ ذہن کو مایا کو ناقابلِ تعریف بتلاتے ہیں۔ ناقابلِ تعریف کہنے سے ان کی مراد اس شے سے ہوتی ہے جو مدرکہ ہو لیکن انجام کار در دہو جائے۔ یہ لوگ بطلان یا عدم موجود اسے خیال کرتے ہیں۔ جو رد کیا جاسکتا ہے۔ مایا کے ظہورات تجربے میں نمودار ہوتے ہوئے موجود خیال کئے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ رد کئے جاسکتے ہیں اس لئے انھیں غیر موجود کہا جاتا ہے۔ مایا میں ہستی اور نیستی کا یہی اتحاد ہے جو مدققین و تعریف کا موجب ہوتا ہے۔ اس پر اننت رام یہ اعتراض کرتا ہے کہ تردید یا تضاد کے معنی نیستی نہیں ہیں۔ ایک خاص شے مثلاً صراحی ڈنڈے کی چوٹ سے مٹائی جاسکتی ہے۔ اسی طرح ایک علم دوسرے علم کو نابود کر سکتا ہے۔ ڈنڈے کی چوٹ سے صراحی ٹوٹ جانے کے یہی معنی نہیں ہوتے کہ صراحی غیر موجود تھی۔ اسی طرح مابعد کے علم سے سابقہ علم کا مٹ جانا اس سابقہ علم کی نیستی یا بطلان کو ثابت نہیں کرتا۔ تمام تعلیمات بذاتِ خود صحیح ہوا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو مٹا سکتے ہیں مقلدینِ نمبر اک ست لکھیا تی کے یہی معنی سمجھتے ہیں ان کے ہاں ست لکھیا تی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے کہ ہر قسم کا علم (لکھیا تی) کسی ایسی شے موجود سے پیدا ہوا کرتا ہے جو اس کی علت خیال کی جاسکتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق موبہوہ علم بھی لازمی طور پر کسی معروض موجود پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ فرض کرتا بھی غلط ہے کہ غیر موجود اشیاء بھی اسی طرح سے ہی اپنے اثرات پیدا کر سکتی ہیں جس طرح ایک موبہوہ ناگ سانپ ڈر بلکہ موت بھی پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس مثال میں موبہوہ سانپ نہیں بلکہ حقیقی سانپ کی یاد سے خوف پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ دنیا کا ظہور موبہوہ ہماری قید کا موجب ہوتا ہے۔

چونکہ اوہام کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا بے سود ہے کہ ۲۱۱ ہمارے تمام ادراک کی انتاجی اور دیگر اقسام کے تعلیمات کسی انانیت دھوکے کے باعث نمودار ہوا کرتے ہیں۔ صحیح علم کو انتاجی صفتِ مخصوصہ سمجھنا چاہئے۔ اور

بابت علم کی پیدائش ورتی کی مداخلت کے محتاج نہیں ہے۔ وہ اکیان جو ہمارے علم کو نمودار ہونے سے روکتا ہے۔ ہمارا وہ کرم ہے۔ جو بے آغاز زمانے سے جمع ہوتا چلا آتا ہے حواسِ علیہ کے عمل سے ہماری اصلاح ہم سے باہر پھیلتی ہوئی محسوسات کے تعلم سے پر ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب حواسِ علیہ عمل پذیر نہ ہوں محسوسات ہمارے تعلم میں نمودار نہیں ہوتیں جیسا کہ گہری نیند میں دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح روح (ذرات) ایک حقیقی طاقت اور ایک حقیقی فاعل ہے۔ اور بطورِ عالم و فاعل اس کے تجربات کو کسی وجہ سے بھی عمل و ہم کی پیدائش خیال نہیں کیا جاسکتا۔

ذات کی فطرت شعور منہ ہے۔ مگر اسے حقیقی عالم (داندہ) نہیں سمجھنا چاہئے اس اعتراض کو کہ مجھے علم کہتے ہیں وہ عالم سے جداگانہ طور پر اس طرح ہی عمل نہیں کر سکتا جس طرح پانی وودھ کے ساتھ مل کر اس سے جدا نہیں رہ سکتا۔ اہلِ نمبارک غیر صحیح خیال کرتے ہیں۔ پر شوق ویدانت رتن، سنہتائیں اہلِ نمبارک کئے نظریہ کی وضاحت کے لئے سورج کی مثال پیش کرتا ہوا کہتا ہے کہ سورج روشنی بھی ہے۔ اور اسی سے روشنی اشاعت بھی پاتی ہے۔ بلکہ جب ایک قطرہ آب دوسرے قطرہ آب سے ملتا ہے۔ تب قطروں کے درمیان کمیت اور کیفیت کا فرق برابر موجود رہتا ہے اگرچہ اسے صاف طور پر دیکھنا نہ جاسکے۔ ان کے درمیان امتیاز کا نظر نہ آنا ہی ثابت نہیں کر سکتا کہ وہ دونوں قطرے باہم مل کر ایک ہو گئے ہیں یہ بخلاف اس کے چونکہ دوسرا قطرہ پہلے قطرے سے جداگانہ طور پر اجزا رکھتا ہے۔ اس لئے اسے جداگانہ طور پر موجود نہ بل کر نا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ دونوں قطرے باہم مل رہے ہوں عالم کی صفت کو ذات (روح) کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے کیونکہ دیگر نقشہ جات جو اہلِ شکر تجویز اھ پیش کرتے ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ صفت عالم اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ شعور منہ ورتی میں متکس ہوتا ہے۔ غیر تسلی بخش ہیں پانی میں سورج کے عکس کو خود قرصِ براق خیال نہیں کیا جاسکتا۔ مزید براں انعکاس کا امکان دوسری چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ نہ تو شعور منہ اور نہ ہی ائمہ کرن کی ورتی کو ایسی نرمی آشیا خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو انعکاس کے مفروضہ کو جائز قرار دے سکیں۔

وجدانِ انانیت براہِ راست ذات (روح) کی طرف اشارہ دیتا ہے

بات
۱۲

اور اس میں وہم کی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ اس طرح وجدانِ انانیت فطرتِ روح کا انگارہ نامعلوم ہوتا ہے۔ گہری اور بے خواب نیند کے بعد ہم کہا کرتے ہیں کہ میں ایسے ذرے کی نیند سویا کہ مجھے اپنی سدہ بدھ ہی نہ رہی مگر اس تجربے کے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ اس حالت میں وجدانِ انانیت یا تنویرِ روح غیر موجود تھے۔ یہ تجربہ کہ ”میں خود کو نہ جانتا تھا جسم اور ذہنی ہوش کی عدم موجودیت کی طرف اشارہ دیتا ہوا یہ بات کبھی ثابت نہیں کرتا کہ خود آگاہ ذات کا خود بخود روشن ہونا ہی بند ہو گیا تھا“ بے خواب نیند میں ادراکِ ذات سے انکار صرف یہی ظاہر کرتا ہے کہ اس حالت میں روح جسم وغیرہ کے ساتھ کوئی تعلقات نہ رکھتی تھی۔ اس قسم کے انکار کوئی بات تجربہ اس فقرے کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ ”میں کمرے میں اتنی دیر تک موجود نہ تھا“ یا ”میں اس وقت زندہ نہ تھا“ وغیرہ وغیرہ یہ انکارات خود روح کی بجائے روح کے تعلقات کے متعلق بیان کرتے ہیں۔ روح کے متعلق صرف یہی نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ وجدانِ انانیت میں نمودار ہوتی ہے۔ بلکہ اسے اپنے علم سے بھی تمیز کرنا چاہئے۔ ادراکِ ذات نہ صرف بے خواب نیند میں موجود رہتا ہے بلکہ نجات کی حالت میں بھی برقرار رہتا ہے۔ بلکہ خود خدا بھی اپنی آزادیِ مطلقہ میں بھی اپنی برترین انانیت کے وجدان سے خود آگاہ ہے۔ وہ رحیم کل پر مگر ڈ اور ہمارے کل سمجھ بوجھ کا دیوتا ہے۔ انفرادی ارواح کی مانند خدا بھی فاعل ہے اور خالق کائنات ہے۔ اگر ہم اپنی ذات میں ہی خالق نہ ہوتا۔ تب وہ بابا کے تلامذہ سے بھی خالق کائنات نہ ہو سکتا۔ برہم شے مختلف طرح پر ارواح کے اعمال اپنی نموداری کے لئے حواسِ فنی پر انحصار رکھتے ہیں۔ روح سچ مچ سکھ دکھ کے جذبات تجربہ رکھتی ہے۔ مگر انسانی ارواح کی ہستی اور فاعلیت انجام کار حیثیت ایزوی پر انحصار رکھتے ہیں مگر پھر اس بات کے فرض کرنے کی کوئی ممنقول وجہ نہیں ہے کہ خدا اس لئے جانب دار اور ظالم ہے کہ بعض کو سکھ دیتا ہے اور بعض کو دکھ۔ کیونکہ وہ ایک لیا اقلِ عظیم اور مالک ہے۔ جو مختلف لوگوں کو مختلف طرح سے جلاتا ہے اور ان کے انفرادی استحقاقات کے مطابق انھیں سکھ دکھ دیتا ہے۔ وہ دراصل کرم کے قانون سے بندھا ہوا نہیں ہے اور جب چاہے اپنی رحمت سے انھیں آزاد بھی

بات کر سکتا ہے۔ کرم کا قانون ایک مکانیکی قانون ہے اور خدا بطور ایک نگہبان کے ہر ایک انفرادی امر کا فیصلہ کیا کرتا ہے۔ پس وہ کرم کے قانون کو استعمال کرتا ہے مگر خود اس کی قید میں نہیں ہے۔ ارواح انسانی ذات خدا کے اجزا ہیں اور اس لئے وہ اپنی اصلیت ہستی اور حرکات کے لئے اس پر انحصار رکھتی ہیں۔ چونکہ خدا انتہائی حقیقت ہے۔ اس لئے ارواح انسانی اور غیر ذی حیات فطرت صرف اس لئے بنی فطرت اور ہستی کو پانے کے قابل ہوتے ہیں، کہ وہ ذات ایزدی کے اجزا اور اس کی فطرت میں شریک ہیں، اس لئے وہ اپنی ہستی اور اپنے تمام اعمال میں بالکل ہی خدا پر انحصار رکھتی ہیں۔

انفرادی ارواح تعداد کے لحاظ سے غیر موجود اور قد و قامت کے لحاظ سے ذراتی ہیں۔ لیکن اگرچہ وہ قد و قامت کے لئے ذراتی ہیں، جسم کے اجزاء مختلفہ کے احساسات متنوعہ کو اس لئے جاننے کے قابل ہوتی ہیں، کہ ان کے اندر ساری کل علم ان کی صفت کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی فطرت میں ذراتی اور بے اجزا ہیں وہ خدا کی ساری کل ذات کے باعث بالکل اس کے اثر میں ہیں۔ یہ ذراتی ارواح کرموں کی اس لئے آغاز حلقے کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں جو ان کے جسم کی پیدائش کی وجہ ہے۔ لیکن جب وہ گورو سے شاستروں کی تعلیمات کو دل لگا کر سنتی ہیں۔ تب ان کے شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور ایشور کی ذات کا گہرا دھیان کرتے سے (جو انھیں انجام کار ذات ایزدی میں محو کر دیتا ہے) نجات پاتی ہیں خدا اپنی رحمت اور لطف و کرم کے بارے میں بالکل آزاد ہے لیکن وقتی طور پر وہ انھیں لوگوں پر ہی اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور عبادت کے لحاظ سے اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ برہم بطور ایک برترین ہستی اپنی سدھ گاندہ فطرت ارواح - دنیا اور خدا سے بھی پرے ہے۔ اس کی اپنی مقدس اور برتر فطرت میں اس پر تفریقات کا مطلقاً اثر نہیں ہوتا اور وہ پاک ہستی۔ سرور اور شہر کی وحدت ہے۔ وہ بطور خدا کے اپنی ذات میں ان لاتعداد ارواح کے ذریعے اپنی غیر محدود شہر کو پاتا ہے۔ جو اس کے اجزائے ترکیبی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس لئے افراد کے تجربات اس کے اندر اس کی بناوٹ کے طور پر شامل ہیں۔ کیونکہ اسی کی اپنی کشا

یعنی عمل خود بخود ہی سے ہی انفرادی ارواح کے تجربات کی توجیہ کیا جاسکتی ہے پس تمام انسانی تجربے کی ہستی اور اس کے اعمال اس کے اندر شامل اور اس کے حکم کے تابع ہیں اور اس طرح انفرادی ارواح ایک معنوں میں اس سے مختلف ہیں مگر دوسرے معنوں میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ فلسفہ مجاسکر میں وحدت کے پہلو پر زور دیا گیا ہے کیونکہ اس کی رو سے تمام اختلافات کا باعث شرائط (اُپادھی) ہیں۔ مگر نظام مبارک کو بھی جامعید یا دوتیادویت کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں صرف وحدت پر ہی زور نہیں بلکہ اختلاف پر بھی ہے۔ چونکہ جزو اپنے کل سے الگ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح کبھی برہم سے جدا نہیں ہیں۔ لیکن قید کی حالت میں افراد برہم کے ساتھ اپنی وحدت کے پہلو کو بھولنے کی طرف مائل رہتے ہیں اور خود کو اپنے تمام اعمال و تجربات میں آزاد اور غیر محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب محبت کی وجہ سے خودی کے بالکل مٹ جانے پر فرد دیکھتا ہے کہ وہ خدا کے حکم میں ہی چلتا اور جلتا ہے اور خود کو خدا کا ایک جزو ترکیبی محسوس کرتا ہے۔ اور اپنے اعمال میں کوئی ذاتی مفاد نہ رکھتا ہوا ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ اس لئے انتہائی معراج یہی ہے کہ خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو محسوس کرتے ہوئے تمام اعمال خواہشات اور محرکات کو نفی کر کے خود کو اس کا ایک جزو ترکیبی مانا جائے ایسا فرد پھر بھی دنیوی قید کی گرفت میں نہیں آتا، اور خدا کے عابدانہ مراتب کے سرور سرمدی میں جایا کرتا ہے عابد اپنے مراقبہ کی حالتیں خود کو خدا کے ساتھ ایک محسوس کرتا ہوا اس کی طاقت کے ایک جزو کے طور پر اس میں مقیم رہتا ہے۔ اس طرح نجات کی حالت میں بھی نجات یافتہ ارواح اور خدا میں اختلاف بنا رہتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ انتہائی سرور حاصل کرتی ہیں۔ ایشور کی حقیقی ذات اور اس کے ساتھ اپنے رشتے ٹھیک طور پر سمجھ لینے سے تینوں اقسام کے گرم (سُخت) کریان (آربدھ) مٹ جاتے ہیں۔ اس نظام فلسفہ میں اودیہ کے معنی اپنی فطرت اور خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو نہ جاننا ہے اور یہی اودیہ ہی گرم جسم۔

بالہ حواس اور لطیف مادے کے ساتھ اس کے تلازم کی موجب ہے۔ پراربدہ کرم یعنی وہ کرم جو پھل لانے کی حالت میں ہے۔ موجودہ زندگی یا دیگر زندگیوں میں بالضرورت جاری رہ سکتا ہے۔ کیونکہ جب تک پراربدہ کرموں کا پھل بھگتنا نہ جائے غیر جسمانی نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ سنت پن اس عابدانہ حالت میں پایا جاتا ہے جس میں ذات ایزدی کا لگا تار اور استوار مراقبہ ہوتا ہے۔ ایسا سنت ان تمام کرموں کے لموٹانہ اثر سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس نے اس وقت تک کمائے اور فراہم کئے ہوں۔ نیز ان تمام نیک و بد کرموں سے جو آئندہ کئے جاسکتے ہیں۔ ذات بات اور آشرموں کے فرائض گمان کے حصول میں مبادلہ ہوتے ہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ بحالانے کے قابل ہیں۔ اس حالت میں بھی جبکہ گمان حاصل ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس آگ کو سکتے ہی رہنا چاہیے۔ لیکن ان اعمال کا اجتماع جو پھل لانے لگے ہیں۔ ضرور ہی پھل لائے گا۔ اور سنت کو اس زندگی یا آنے والی زندگیوں میں جیسی کہ حالت ہو۔ ان اعمال کا پھل بھوگنا ہی پڑے گا۔ کشف برہم کا وسیلہ یہ ہے کہ ذات ایزدی کا لگا تار مراقبہ کیا جائے اور ہم اس کے جزو ترکیبی کے طور پر ایزدی زندگی میں شریک ہو جائیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے ساتھ لگا تار عابدانہ تعلق جاری اور برقرار رکھا جائے۔ یہ حالت اس حالت سے بالکل جدا ہے جس میں بھگت اپنے پراربدہ کرموں کا اس جنم یا اگلے جنموں میں پھل بھگت چکنے پر ذات ایزدی کی طرف راجع ہو کر اس کے اندر اپنی ہستی کو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے۔ اپنے پراربدہ بھوگ چکنے پر ایک سنت اپنے جسم لطیف کی ششمننا ناڑی کی راہ سے اپنا جسم چھوڑ کر مادی طبقات سے پرے گزرنا ہوا (پراگرت مندل) اس سرمدی طبقے۔ دریائے ورجا پر پہنچتا ہے جو مادی طبقات اور دشنو دھام کے درمیان ہے۔ یہاں وہ برترین ہستی میں اپنے جسم لطیف کو چھوڑ کر ذات ایزدی کی برترین حقیقت میں داخل ہوتا ہے (ویدانت کو ستبھ پر بھا۔ باب پنجم۔ ۲-۱۵)۔ پس نجات یافتہ ارواح ذات خدا کے اندر اس کی

۱۔ پرکیش کری بھو۔

متمم طاقتوں کی صورت میں بودہ گمختی ہیں۔ اور پھر بھی ایزدی مقاصد کے لئے استعمال کیجا سکتی ہیں۔ ایسی نجات یافتہ ارواح کبھی زمینی زندگی کا بوجھ دھونے کے لئے اس دنیا میں نہیں بھیجی جاتیں۔ اگرچہ ایسی رو میں خدا کے ساتھ ایک ہو جاتی ہیں تب بھی ان کو امور عالم پر حکمرانی حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ بالکل خدا کے قبضے میں ہی جا گرتی ہیں۔

اگرچہ یہ امر مشیت ایزدی سے وقوع میں آتا ہے کہ ہم تجربیات خواب کا لطف اٹھاتے ہیں اور اگرچہ وہ ہمارے تمام تجربی مدارج میں وہ ہم پر حکمران رہ کر ہمارے اندر بسا کرتا ہے۔ لیکن وہ ہماری تجربہ ہستی کے نقائص سے کبھی ملوث نہیں ہوتا۔ (ویدانت کو سنبھ اور اس کی تفسیر بھا۔ باب سوم-۲-۱۳)۔ ہمارے تجربے کے موضوعات بذات خود نہ خوشگوار ہوتے ہیں اور نہ درد آمیز، البتہ خدا انھیں ہمارے اعمال کی سزا و جزا کے طور پر ایسا بنا دیتا ہے۔ بذات خود یہ معروضات غیر جانبدارہستی ہیں۔ (۲-۱۳)۔

نہ یہ خوشگوار ہیں اور نہ درد آمیز۔ (ویدانت کو سنبھ پر بھا۔ باب سوم-۲-۱۳)۔ خدا دنیا کا باہمی تعلق سانپ اور اس کے گندل کی مانند ہے۔ سانپ کا گندل نہ تو اس سے الگ ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ بالکل ایک ٹٹے ہوتا ہے اور ارواح کے ساتھ اس کا رشتہ روشنی اور لمب والا ہے یا سورج اور اس کی تنوع (پرکشش) کی مانند ہے۔ خدا بذات خود کبھی نہیں بدلتا وہ اپنی چت گمختی (دوی شعور طاقت) اور اوجہ (شکتی) ہے شعور طاقت میں بدلا کرتا ہے۔ جس طرح افراد اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اسی طرح عام آدمی بھی اس سے الگ کوئی بود نہیں رکھ سکتا۔ اسی معنوں میں ہی مادی دنیا خدا کا ایک جزو ترکیبی ہے اور اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ عالم مادی کی نظرت خدا سے مختلف ہے اس لئے اسے خدا سے الگ سمجھا جاتا ہے۔

ورن اور آشرم کے فرائض صرف گیان کی خواہش کو جگاٹنے کے لیے ادا کیے جاتے ہیں۔ (وودر شا)۔ لیکن حب ایک بار اصلی گیان جاگ اٹھتا ہے۔ پھر ان فرائض کے

بجائے لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی (ویدانت کو ستھ باب سوم ۴-۵)۔
 گیانی انسان پر اس کے اعمال کا کوئی اثر نہیں ہوا کرتا۔ لیکن اگرچہ عام طور پر فرائض
 کا بجالانا حصول معرفت کے لیے مفید ہوتا ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں ہے اور ایسے
 لوگ ہو گزرے ہیں جنہوں نے دن اور رات شرم کے فرائض کی ادائیگی کے مسلکِ معتاد پر
 قدم رکھے بغیر ہی گیان کو حاصل کیا تھا۔

موحدین کے ساتھ مادھوکنند کا مناقشہ

— (۱) —

(۱) ادویت ویدانت کا بڑا اصول اور انتہائی مقصد دونوں ہی غیر متقول
 ہیں مادھوکنند نے جسے اُن گھاٹی بنگال کے ایک گانڈوں کا باشندہ خیال کیا جاتا ہے۔
 ایک کتاب "پریکش گری وجہ" یا ہارد سپنے "لکھی ہے جس میں اُس نے مختلف
 نقاط نگاہ سے ویدانت کی ان موحدانہ تفاسیر کا بے سود ہونا دکھلایا ہے۔ جو شکر
 اور اس کے متقلدین کی طرف سے ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ متقلدین شکر اس امر کو ثابت کرنے کا اشتیاق رکھتے ہیں
 کہ برہم اور جو ایک ہیں اور یہی بات ان کے مباحثات کا سب سے بڑا عنصر مضمون
 ہے۔ جو اور برہم کی یہ وحدت موہومہ ہوگی یا موہومہ نہ ہوگی۔ صورت اول میں
 اغنویت یا کثرت حقیقی ہوگی۔ دوسری حالت میں جبکہ عینیت واقعی ہو۔ تب تو وہ
 ثنویت جو ایک ہو جانے کی شرط اول ہے۔ حقیقی ہوگی بلکہ متقلدین شکر عینیت کی ثابت نہیں
 کرنا چاہتے۔ کسی ایک نقطے پر وحدت پائی جاتی ہے بلکہ وہ افراد اور برہم کی
 عینیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عینیت کا ثبوت لازمی طور پر اس امر کا حقیقی ہے۔
 کہ وہائی کی نفی حقیقی ہو۔ اگر یہ نفی باطل ہو تب وہ عینیت بھی باطل ہوگی۔
 کیونکہ نفی کی واقعیت پر عینیت کی سچائی مبنی ہے اور اگر وہائی کی نفی حقیقی ہو۔
 تب تو کسی نہ کسی منوں میں ثنویت ضرور ہی حقیقی ہوگی اور عینیت صرف کسی ایک

پہلو میں ہی نفی کی حقیقت کو لازم قرار دیتی ہے۔
 مقلدین شکر اختلاف یا دوئی کے مقولے کے خلاف مندرجہ ذیل اعتراضات پیش کیا کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ بھد (اختلاف) کا مقولہ ایک طرح کا رشتہ ہے جو دو قطبوں کو فرض کرتا ہے اور اس لئے اپنی فطرت میں اس عمل کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ جس میں اس کا مقیم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر اختلاف اپنی ماہیت میں اپنے عمل سے مختلف ہوتا ہے۔ تب تو ایک ثانوی درجے کا اختلاف فرض کرنے کی ضرورت ہوگی اور وہ دیگر مدارج اختلاف کا مقتضی ہوگا علی ہذا اسیاس۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "اختلاف" اپنی ذات میں اس یا اس عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ وہ صرف عمل کے تصور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اختلافات کے اختلاف سے متعلق استدلال دوری کا اعتراض بھی غیر صحیح ہے، کیونکہ تمام اختلافات اپنے عمل کے ساتھ ایک ہو کر تے ہیں۔ پس اختلافات کے سلسلے کی صورت میں ہر ایک اختلاف کی ماہیت بالکل مشخص ہو کر تے ہیں اور استدلال دوری کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس مثال میں کہ صراحتی زمین کے اوپر رکھی ہے صراحتی کے اختلاف کی فطرت صراحتی پن ہے۔ جبکہ اختلاف کے اختلاف کی صورت میں اختلاف کا ثانوی درجہ ایک خاص سلسلہ ۳۱۸ اختلاف کے طور پر جداگانہ خصوصیت رکھتا ہے۔ نیز چونکہ اختلاف صرف معروضات کے خاص خاص پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشکلات پیش نہیں آئیں۔ اختلاف کا مشاہدہ کرتے وقت ہم اختلاف کو ایک ایسی شے خیال نہیں کیا کرتے جو ان دو اشیاء سے الگ ہے۔ جن کے درمیان اس کی موجودگی مانی جاتی ہے۔ اسی طرح ہم برہم کی جیو کے ساتھ ایکتا (وحدت) میں اسی طرح ہی باہمی انحصار کے متعلق عیب جوئی کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر برہم کے ساتھ جیو کی وحدت پر انحصار رکھتا ہے۔ اس مضمون پر مزید بحث ظاہر کرتی ہے کہ اختلافات پران کے پیدا شدہ

ہونے کے سبب سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ جو محض فاعل رہتے ہیں۔ پیدا نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے پیمانے جانے پر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر اختلافات کبھی مدعا نہ ہوتے تو مقلدین شکر اختلافات کے نام نہاد دھوکوں یا غلط فہمیوں کے اٹانے کے لئے اس قدر سہرا نہ ہوا کرتے اور نہ ہی اس امر کے ثابت کرنے میں اپنی طاقتوں کو ضائع کرتے کہ برہم ان تمام اشیاء سے مختلف ہے جو باطل مادی یا ان کی مانند ہیں، اور نہ کوئی سنت ابدی اور عارضی کے درمیان امتیاز کرنے کے قابل ہوتا کہا جاتا ہے کہ ایسا علم اور گیان بھی موجود ہے۔ جو تصور اختلاف کو منسوخ کرتا ہے۔ لیکن اگر اس علم کے اندر ہی اختلاف مضر و مفید ہو۔ تب وہ اس کی تردید نہ کر چکے گا۔ جو شے بھی کوئی مٹنی رکھ سکتی ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس معنی کو خود تک محدود رکھے۔ اور اس قسم کی تمام محدودیت اختلاف کو لازم قرار دیتی ہے۔ بلکہ وہ گیان بھی جو ”اختلاف“ کی موجودیت ثابت کرتا ہے (یعنی جو یہ دکھلاتا ہے کہ یہ کوئی اختلاف نہیں ہے یا یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے وغیرہ) اختلاف کی ہستی ثابت کرتا ہے۔ مزید براں یہ سوال بھی اٹھ سکتا ہے کہ آیا جو ائمہ اختلاف کو رد کرتا ہے۔ وہ خود بھی اختلاف سے مختلف طور پر جانا جاتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس تصور کی صحت اختلاف کو بحال رکھتی ہے اور دوسری حالت میں یعنی اگر اسے ”اختلاف“ سے مختلف طور پر نہیں جانا جاتا۔ یہ اس کے ساتھ ایک ہونے کے باعث اسے رد نہیں کر سکتا۔ یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مذکورہ بالا طرز عمل میں منقولہ اختلاف کو صرف بالواسطہ طریق پر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور تصور اختلاف کی توجیہ کے لئے کوئی بات بھی براہ راست نہیں کہی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے تصور وحدت کی توجیہ کی کوشش کی ہے۔ وہ اس سے بہتر عمل نہیں کر سکے، مگر یہ کہا جائے کہ اگر انجام کار مطلق وحدت یا عینیت کو تسلیم نہ کیا جائے تب اس کا نتیجہ عدم پرستی ہو گا۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اختلافات خود اشیاء کے اندازات ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اختلافات سے انکار خود اشیاء سے انکار ہو گا اور اس کا نتیجہ عدم پرستی کے سوا اور کچھ نہ ہو گا۔ مگر یہ امر قابل غور ہے کہ اگرچہ اختلافات ان اشیاء کا انداز ہوتا ہے۔ جو آپس میں مختلف ہوتی ہیں لیکن پھر بھی

اصطلاحات استشارہ جن کی بدولت اختلاف سمجھا جاسکتا ہے (میزکرسی سے مختلف باب ۱)
 ہے۔ یہاں نیز کا اختلاف صرف ایک انداز ہے۔ اگر یہ کرسی سے اختلاف رکھنے
 کی وجہ قابل فہم ہو جاتا ہے، ان اشیاء کے اجزائے ترکیبی نہیں ہو اگر تیس جن میں
 یہ اختلاف ان کے انداز کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ مقلدین شکر ثنویت سے انکار میں
 عقیدت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ انکار وحدت کو ثابت کرتا ہے۔ پس وحدت کا
 نظریہ یہی ہے۔ کہ اگرچہ یہ ایک دہرہ پر ایسے انکار پر انحصار رکھتی ہے۔ دہرے پہلو پر
 اس کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تمام انکارات خیالی مانے جاتے ہیں۔
 اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ اختلاف کا ثبوت اپنے دیگر اصطلاحات کی طرف اشارہ
 رکھتا ہے۔ لیکن اپنی ماہیت میں اس شے کے ساتھ ایک ہوتا ہے جس کا یہ ایک انداز
 ہے اصطلاحات کی طرف استشارہ صرف سمجھنے کی خاطر مطلوب ہوتا ہے۔
 اس بات کی طرف توجہ دینا ضروری ہے۔ کہ چونکہ اختلاف صرف شے کا
 انداز ہوا کرتا ہے۔ اس لئے لازمی طور پر اس شے کو سمجھنے کے یہ معنی ہوں گے۔
 کہ اس کے اندر کے تمام اختلافات موجودہ کو سمجھا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شے
 کو ایک خاص طرز پر جانایا ہو۔ اور اس پر بھی دیگر پہلوؤں میں وہ نامعلوم رہے۔
 ٹھیک جس طرح موحدین کہا کرتے ہیں، کہ شعور منہرہ وائٹا جلوہ نما ہے۔ لیکن اس
 کا وہ پہلو جو تمام اشیاء کی وحدت ہے۔ نامعلوم رہ سکتا ہے۔ وہ چیزوں کے درمیان
 اختلاف کو سمجھنے میں ایسی کوئی منطقیہ سبقت مطلوب نہیں ہوتی۔ جو استدلال دوری
 کو لازم کرے لیکن وہ دونوں شعور کے اندر یکجا ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک کو
 سمجھنے کے معنی اسے دوسری شے سے تیز کرنا ہیں، برہمن کے ساتھ انفس ادوی
 از روح کی وحدت کی سمجھ کی توجہ میں بھی موحدین کو اسی قسم کے امتیاد کو پیش کرنے کی
 ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ورنہ ان کی حالت میں بھی استدلال دوری کا اعتراض حاید
 ہو گا۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں مختلف نہیں ہیں، تب ان کی ثنویت اور
 اختلاف ان کے اس باہمی اختلاف کے علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ جو جب تک کہ یہ
 ہے۔ ان کی عینیت ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثنویت ایک وہی شے
 ہے جبکہ عینیت ایک حقیقی ہستی رکھتی ہے۔ تب دونوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے

مطلق رکھنے کے باعث ایک کی تردید دوسری کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ یہ معذرت کو وحدت و عینیت کو سمجھنے کے لئے دو اصطلاحات کا استشارہ مطلوب نہیں ہوتا بے سود ہے۔ کیونکہ دو اصطلاحات والی ثنویت کے انکار سے ہی عینیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔

پس افکار مذکورہ بالا کی روشنی میں مقلدین شکر کا سب سے بڑا دعویٰ کہ تمام اشیا برہم کے ساتھ ایک ہیں بالکل غلط ثابت ہوتا ہے۔

نبدارک کے خیال میں نباتات کے معنی فطرت ایزدی میں شریک ہونے کے ہیں یہی زندگی کا انتہائی نشانہ اور آخری مقصد (پریوجن) ہے۔ مقلدین شکر کے خیال کے مطابق نباتات کا راز حیات اور برہم کی انتہائی وحدت یا عینیت میں ہے۔ برہم درحقیقت انفرادی اروج کے ساتھ ایک ہے اور روزمرہ کی عمل زندگی میں جھٹپڑی فرق دیکھا جاتا ہے وہ اس غلط فہمی اور

جہالت کے باعث ہے جو ہمارے ذہن میں غنیزت کا تصور باطل پیدا کرتے ہیں۔ مادہ کو کمند کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق چونکہ اروج پہلے ہی برہم کے ساتھ ایک ہیں۔ کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا، اور اس لئے ہماری کوششیں اپنے نشانے کے طور پر دراصل کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ مادہ کو کمند مقلدین شکر کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کی کوشش میں کہتا ہے کہ اگر انتہائی شور کو ایک سمجھا جائے۔ تب اس پر افراد کے مختلف تجارب کے وسیع لگ جائیں گے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان شرائط کے اختلاف سے جن کے

ذریعے یہ ظہور پذیر ہوتا ہے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجارب میں دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ہم اپنے مختلف حواسِ علیہ کی راہ سے مختلف تجربات حاصل کر سکتے ہیں۔

لیکن وہ سارے تجربات ایک ہی ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ حالات کا تغیر پذیر ہونا ضروری طور پر اس امر کو لازم قرار نہیں دیتا کہ مقلدین شکر کی رائے کے مطابق انفرادی اروج

کے تجربے کے واحدات مختلف ہوتے ہیں۔ نیز ہر جامہ وجود اور بے اختلاف شعور مختلف انتہ کرکوں (ادمان) کے ساتھ ایک میٹہ ہونے کی قابلیت رکھنے والا خیال نہیں کہا جاسکتا۔

نیز مقلدین شکر مانتے ہیں کہ بے خواب عیند میں ذہن جھلیل (دخم) ہو جائے اگر تا ہے۔ مگر یہ بات درست ہو۔ اور اگر شعور منترہ کو ادمان کے ساتھ عینیت باطلہ (ایک سمجھے جانے)

کے ذریعے خود اظہاری کے قابل ہوتا ہے۔ تب حلقے کی صورت میں روز بروز کے

تجربے کے تسلسل کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ نہیں کہ یہ تسلسل اس لئے بنا ہوتا ہے کہ اذہان بابت بے خواب نیند میں سنکاروں کی صورت میں موجود رہتے ہیں کیونکہ ذہن سنکار کی صورت میں اقسامات اور ایذا اشتوں کا حامل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس صورت میں تو بے خواب نیند میں بھی یادداشتیں موجود ہوں گی۔

مزید براں اگر یہ فرض کیا جائے کہ تجربات جہات سے تعلق رکھتے ہیں، تب نجات جو صرف شعور منترہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے، اس ہستی سے ایک جداگانہ ہستی کے ۴۲۱ ساتھ تعلق رکھنے والی ہوگی۔ جو حالت قید میں ہے۔ دوسرے پہلو پر دیکھا جائے تو اگر تجربات شعور منترہ سے تعلق رکھتے ہوں، تب تجربات کے اختلاف کے مطابق نجات بھی مختلف اور متضاد تجربات سے رکھنے والی ہوگی۔

مقلدین شکر کہہ سکتے ہیں کہ جو حالات تجربات کے موجب ہوتے ہیں، وہ شعور منترہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس لئے بالواسطہ طور پر ہستی کا ایک ایسا تسلسل موجود ہوتا ہے۔ جو نجات کو حاصل کر کے اس کا سرور پاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غم کا تجربہ حالات اور شرائط کو کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ اس حالت میں جہاں غم کا تجربہ موجود نہیں ہوتا۔ وہاں وہ شرائط بھی جنہیں یہ کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ موجود نہیں ہوتیں۔ اس طرح ان ہستیوں کا عدم تسلسل جو قید کا دکھ مہتی اور نجات پاتی ہیں، ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔

نیز یہ کہا جاتا ہے کہ شرائط شعور منترہ کے سہارے رہتی ہیں۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ نجات کی حالت میں کسی ایک شرط کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا کئی شرائط کا۔ پہلی صورت میں تو ہمیں سدا ہی کت د نجات یافتہ رہنا چاہیے۔ کیونکہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شرط معدوم ہوتی رہتی ہے اور دوسری صورت میں ہم شاید کبھی بھی نجات حاصل کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔ کیونکہ انفرادی ارواح کے تجربات کا تعین کرنے والی جملہ شرائط کبھی معدوم نہیں ہو سکتیں۔

یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ شرائط کا تعلق شعور منترہ کے ساتھ جزوی ہوتا ہے یا کلی۔ پہلی صورت میں تو استدلال دوری لازم آنے کا اور دوسری صورت میں شعور منترہ کا مختلف واحداں میں تفرقہ پذیر ہونا ناقابل قبول ہوگا۔

حلا وہ اذیں یہ بات پر بھی جاسکتی ہے کہ شعور منزہ کے ساتھ شرائط کا تعین مشروط طور پر ہوتا ہے یا غیر مشروط طور پر پہلی صورت میں استدلال ووری لازم آئے گا اور دوسری حالت میں پنجات کا کوئی امکان ہی نہ رہے گا۔ نظریۃ انعکاس بھی اس بات کو سمجھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ انعکاس کے لئے صرف وہیں گنجائش ہو سکتی ہے جہاں عکسی صورت اور شے ایک ہی زمرہ ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں۔ اور یا برہم سے ایک جداگانہ زمرہ ہستی رکھتی ہے اور اس واسطے اوہ یا میں برہم کا انعکاس فرض کرنا غیر معقول بات ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ انعکاس میں جو شے منعکس ہو رہی ہے اور جس شے میں عکس پڑ رہا ہے۔ وہ ایک دوسری سے فاصلے پر ہوں۔ حالانکہ برہم اور اوہ یا کی صورت میں برہم کو اوہ یا کا سہارا مانا جاتا ہے۔ شرائط (آپادھی) برہم کے ایک جزو میں رہ نہیں سکتیں۔ کیونکہ برہم بے اجزا ہے۔ نہ ہی وہ سارے برہم کے اندر موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ اس میں انعکاس ہو گا ہی نہیں۔

فلسفہ ہندو مت میں موصدانہ اور ثنوی عبادت۔ دونوں کے لئے ہی کھلی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ثنوی عبادت کے لئے جو برہم اور جیو میں فرق بتلاتی ہیں اور موصدانہ عبادت کے لئے بھی جو اس انتہائی نشانے کی تعلیم دیتی ہیں جس پر سامانی حاصل کر کے افراد خود کو برہم کے اجزائے ترکیبی اور اس لئے اس کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہیں لیکن نظام فکر میں جہاں کسی ثنویت کے لئے گنجائش نہیں ہے۔ ہر شے نبات خود کامل ہے کچھ بھی حاصل کرنے کا نہیں بلکہ گرد کا اپنے شاگرد کو ہدایت کرنا بھی فاضل ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب جہالت کے سائے ہیں۔

۵) شکر کے مسئلہ و برہم کی تردید اس کے مختلف پہلوؤں میں

شکر کا مسئلہ و برہم فرض کرتا ہے کہ و برہم (دھوکے) کی بنیاد جزوی یا نامکمل طہ پر معلوم ہوتی ہے۔ دھوکے میں نامعلوم جزو پر بعض ظہورات کو قائم کیا جاتا ہے۔ درخت کے جتنے تو اس کے ایک جزو میں طویل طے کے طہ پر جانا جاتا ہے۔ مگر وہ سرے جتنے ہیں

اسے درخت کے تنے کے طور پر نہیں جانا جاتا۔ اور اسی جزو کے تعلق میں ہی اس کے ساتھ ایک وہی صورت یعنی انسان کو غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے اور وہ طویل جزو انسان معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن برہم بے اجزا ہے اور اس کے اجزا کی تقسیم خیال میں نہیں آسکتی۔ وہ یا تو بالکل معلوم ہے یا بالکل نامعلوم ہے اور اس لیے اس کے متعلق کسی وہم کا امکان نہیں ہے۔ نیز دھوکے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ کسی شے پر ایک وہی صورت عائد کی گئی ہے۔ لیکن او دیا جو بے آغاز ہے۔ بذات خود کبھی وہی ظہور خیال نہیں کی جاسکتی۔ اس مثال کی پیروی سے تو برہم کو بھی موجد کہا جاسکتا ہے۔ یہ جواب کہ چونکہ برہم عمل اور سہارا ہے اس لیے وہ موجد نہیں ہو سکتا۔ بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر یہ عمل کو دھوکے کی بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بنیاد ضروری ہی پہچی ہوتی ہے اور یہ اعتراض کہ عمل اسی لیے آزادانہ بنیاد رکھتا ہے کہ بنیاد اسی جہالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو وہم کی بنیاد ہو سکتی ہے بے سود ہے۔ کیونکہ اس مسلسل عمل میں جہاں وہ ہر ایک مرحلے پر جہالت سے تعلق رکھتا ہے۔ بنیاد بھی جھوٹی ہو سکتی ہے۔ اس نظر سے میں پاک برہم دھوکے کا عمل نہیں جھاکر تا بلکہ وہ موجد ۴۲۳ برہم جو جہالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مزید براں اگر جہالت اور اس کے ظواہر بالکل ہی نیست ہو سکتے۔ تب وہ کبھی عائد نہ ہو سکتے۔ جو شے کہیں وجود رکھتی ہے وہ تو کسی دوسرے مقام پر عائد ہو سکتی ہے۔ مگر وہ شے کبھی عائد نہیں ہو سکتی جو کوئی ہستی ہی نہ رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے۔ خالص اوہام غمگوش کے سینک کی مانند کبھی کسی پر عائد نہیں ہوا کرتے، کیونکہ جو شے مطلقاً نابود ہے وہ کبھی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔ پھر دیکھو۔ یہ بات فرض کی گئی ہے کہ سنسکاردوں (ارتسامات) کے عمل سے اوہام پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بے آغاز عالمگیر وہم میں غمگوشکار بھی بے آغاز اور اپنے عمل (ادھشٹان) کے ساتھ ہم وجود ہونے کے سبب سے حقیقی ہوں گے۔ ضروری ہے کہ دھوکے سے پہلے سنسکار (ارتسامات) موجود ہوں اور اس لیے وہ خود کبھی موجد نہیں ہو سکتے، اور اگر وہ موجد نہیں ہیں۔ تو وہ ضروری حقیقی ہوں گے۔ نیز سنسکار برہم سے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ورنہ برہم بے صفات اور متروک ہو گا۔ وہ بالکل ہی ازلہ کے ساتھ ہی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ ان کی پیدائش تو ان وہی مفروضات سے ہوئی ہے

جو خود سنسکاروں کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز مشابہت دھوکوں کی پیدائش میں بڑا اثر رکھتی ہے۔ لیکن برہم جو بطور ایک محل اور بنیاد کے بالکل ہی منزہ اور لاصفات ہے کسی شے کے ساتھ مشابہت نہیں رکھ سکتا۔ نیز بے صفات برہم میں کسی طرح کی موہرہ مشابہت کو بھی فرض نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس مفروضہ مشابہت سے بھی پہلے برہم کی موجودگی فرض کرتی ہے۔ فرید براں دیکھا گیا ہے کہ جلد اوہام اپنا آغاز رکھتے ہیں لیکن حقائق جو موہوم نہیں ہیں۔ بے آغاز ہوتی ہیں۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ محل انانیت دھوکے کی بنیاد نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ انانیت تو خود ہی دھوکے کی پیدائش ہے۔

اس کے علاوہ یہ مفروضہ کہ ظہور عالم وہ عالمگیر دھوکا ہے۔ جو شعور منزہ کے ساتھ ایک وہمی رشتہ رکھتا ہے۔ ناقابل حمایت ہے لیکن اہل شکر مانتے ہیں کہ عالم خارجی اور عالم کا درمیانی رشتہ ذہنی تغیر (ورٹی) سے ممکن ہوتا ہے۔ اور شعور منزہ کو صحیح علم یا پرما مان لیا جائے۔ تب اس کا معروض یا جو اس کے ذریعے روشن ہوتا ہے۔ لازمی طور پر صحیح علم ہوگا۔ اور اس لئے یہ علم باطل کا محل نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور منزہ علم باطل ہو۔ تب یہ صاف طور پر علم باطل کی بنیاد نہیں ہو سکتا اور صرف یہ امر واقعہ کہ بعض معلومہ تعلقات مثلاً ارتھ اور عرض لائننگ علم اور اس کے معروض کے درمیان نہیں پائے جاتے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ان کا تعلق ضروری ایک تعلق موہوم ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان دو صریح قسم کے تعلقات بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ علم اور معلوم کو ہی بذات خود ایک بے مثال رشتہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ فرض کو نا بھی غلط ہے کہ تمام تعلقات اس لئے باطل ہیں کہ وہ ایک جھوٹی کائنات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ کیونکہ کائنات کو اس لئے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے رشتے باطل ہیں اور اس طرح استدلال دوری لازم آئے گا۔ نیز یہ اعتراض کہ اگر رشتوں کو رشتہ رکھنے والی چیزوں کے درمیان ذریعہ ربط مانا جائے۔ تب رشتہ رکھنے والی اشیاء کے ساتھ رشتے کا رشتہ قائم کرنے کے لئے فرید رشتوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ غیر عدد و وجہ ہوگا نیز یہ اعتراض کہ رشتہ رکھنے والی اشیاء کے ساتھ ایک نہیں۔ تب رشتے بے سود ہوں گے۔ بے معنی ہے۔ تعلقات موہوم کے بارے میں بھی یہی اعتراضات پیدا ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے۔ چونکہ تمام رشتے موہوم ہیں۔

مذکورہ بالا اعتراضات مائدہ ہی نہیں ہوتے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر تعلقات کے سلسلے کو الٹ دیا جائے۔ تب صراحی کو مایا کی پیدائش خیال کرنے کی بجائے مایا کو مری صراحی کا ظہور خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے نہ صرف اہل شکر بلکہ بودھ لوگوں کو بھی رشتوں کی صفت تریب مانتی پڑتی ہے۔ نظریہ منبارک کے مطابق تو تمام رشتوں کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب خدا کی طاقت کے ظواہر کے مختلف انماز ہوتے ہیں اور پھر بھی اگر رشتوں کی موجودگی سے انکار بھی کر دیا جائے۔ تب ذات ایزدی کو یہ اور وہ کے طور پر بیان نہیں کر سکتے۔

(ج) اگیان کے بارے میں شکر کے نظریے کی تردید

اگیان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ کہ وہ ایک بے آغاز مثبت ہستی ہے۔ جو علم سے مٹ سکتی ہے۔ یہ تعریف بے سود ہے۔ کیونکہ یہ اس جہالت پر جو ایک مسموئی شے کو اس کے مدارک ہونے سے پہلے چھپا دے رکھتی ہے۔ صادق نہیں آتی۔ نہ ہی اگیان کا اطلاق اس جہالت پر ہو سکتا ہے۔ جو کسی شے کی نفی کے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مثبت فطرت رکھتا ہے۔ نیز اس جہالت کی صورت میں جو اس لغت میں پائی جاتی ہے جس نے برہم اگیان حاصل کر لیا ہے۔ اگیان کے حصول پر بھی اگیان موجود رہتا ہے۔ اس لئے اگیان کی یہ تعریف کہ وہ اگیان سے مٹ جاتا ہے۔ درست نہیں ہے۔ جب ہم بلور میں انعکاس کے مذبیع لال رنگ کو دیکھتے ہیں۔ تب سفید بلور کو لال رنگ کا دیکھنے کی جہالت تب بھی قائم رہتی ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ لال رنگ کا دھوکا بوجہ انعکاس ہو رہا ہے تب بھی علم کے ذریعے جہالت دور نہیں ہوتی۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ اگیان کو جو دوش (نقص) سے پیدا ہوتا ہے۔ بے آغاز خیال کیا جائے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ جلاشیا (سوائے نفی کے) جو بے آغاز ہیں۔ ارواح کی مانند ابدی ہوتی ہیں اور یہ ایک عجیب سا مفروضہ ہے کہ اگیان نام ۴۶۵ کی ایک ایسی ہستی موجود ہے۔ جو بے آغاز ہے اور پھر قابلِ خلاء ہے۔ پھر اگیان کے متعلق یہ

کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی اور نیستی دونوں سے ہی مختلف ہے۔ اور اس پر بھی اس کی تعریف بطور ایک مثبت ہستی کے کی گئی ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے، کہ چونکہ منفی ہستیوں کو آگیاں کے نتائج بتلایا جاتا ہے کس طرح خود آگیاں ایک مثبت ہستی ہو سکتا ہے۔ مزید برآں اس غلطی یا دھوکے کو جو علم نہ ہونے کے سبب وقوع میں آتا ہے۔ ایک منفی شے ماننا پڑتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ ایک دھوکا ہے اس لئے اسے آگیاں کا ایک نتیجہ خیال کرنا پڑتا ہے۔

اس نام نہاد اداک میں کہ "میں جاہل ہوں" آگیاں کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ منہ پر ہم تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تب تو پر ہم کو غیر منہرہ خیال کرنا پڑتا تھا اور یہ بنات خود ایک مثبت علم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہی امر تو ثبوت چاہتا ہے۔ نیز اگر آگیاں کو ثابت کر لے کے لئے آگیاں یا علم کا سہارا لینا پڑے اور اگر علم کے اثبات کے لئے آگیاں کا سہارا مطلوب ہو، تب اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ یہ انانیت کی بنیاد (اہم ارتقا) بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو خود آگیاں کی پیدائش ہونے سے آگیاں کے ادراک کے مقدمہ کے طور پر بھی ہستی نہیں رکھ سکتی۔ خود انانیت کو بھی بطور جہالت کے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ یہ خود جہالت کی پیدائش ہے۔ انانیت کو کبھی جہالت کا ہم معنی محال نہیں کیا جاتا۔ اس لئے یہ اس مفروضے کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہے۔ کہ جہالت جو ہر باعوض کے طور ایک مثبت ہستی مدبر ہوتی ہے۔ پس جہالت علم کی عدم موجودیت کے سوا کچھ نہیں ہے (آگیاں ابعاد) اور مقلدین شکر کو اس امر کا اقرار کرنا چاہیئے کیونکہ اس جھگڑے کی صحت مانتی ہوگی کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔ جو علم کی عدم موجودیت کا اشارہ دیتا ہے اور اس بات کو مقلدین شکر بھی دوسرے حالات میں مانا کرتے ہیں اور اس بات کا نہ توئی بھی ثبوت نہیں ہے، کہ بن حالات کی طرف یہاں اشارہ دیا گیا ہے۔ وہ علم کی عدم موجودیت کی مثالوں سے مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ نیز اگر آگیاں کو کسی اچھے کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب بالواسطہ علم کی حالت میں دیروکش در پی جس میں مقلدین شکر کے نظریے کے مطابق وہی یا تو جہالت آگیاں کے پر (دے کو دور نہیں کرتی) ہیں اس امر کا احساس ہونا چاہئے۔ کہ ہم اپنے بالواسطہ علم کے معروض سے ناواقف ہیں۔ کیونکہ یہاں آگیاں کا پردہ بنارہا ہے۔ مزید برآں جہالت

کے مطر و عتدا و راک کو تمام صورتوں کے علم کی عدم موجودیت کے اور اک کے طور پر
توضیح کی جا سکتی ہے۔ اس طریق سے مکند اگیان اور وحو کے کے متعلقہ قیاسات پران کے
مختلف پہلوؤں میں نکتہ بینی کرتا ہے۔ لیکن چونکہ ان منطقیات تریات میں جن طریق مناظرہ
کی تقلید کی گئی ہے۔ وہ درحقیقت وہی کا وہی ہے۔ جسے وینکٹ ناٹھ اور ریاس تیرتھ
نے استعمال کیا ہے اور چونکہ ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کی جا چکی ہے اس لیے مکند کے
طریق بحث کے مفصل مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پرمانوں کے متعلق مادہ مکند کی رملے

نمبر اک کے یہ وکار مندرجہ ذیل آٹھ پرمانوں میں سے صرف تین پرمانوں (ادراک
انتاج اور شبدر پران) کو مانتے ہیں۔ ادراک (پر تیکش)۔ انتاج (ہومان)۔ شبدر (پران)
نقلی ثبوت (شبدر پرمان) نتیجہ (ارتھاپتی) عدم ادراک (انویلدھی)۔ اعلیٰ میں اونٹے
کی شمولیت جیسے سو میں دس کا غائل ہونا (سبھو) روایت (ایضہ) ادراک جو طرح
کا ہونا ہے اندرونی اور بیرونی بیرونی ادراک حواس خمسہ کے مطابق پانچ قسم کا
ہوتا ہے۔ ذہنی ادراک جسے ادراک باطنی بھی کہا جاتا ہے۔ و طرح کا ہے معمولی (لوکک)
اور برتر (لوکک) اسکے اور دکھ کا ادراک معمولی اندرونی ادراک کی مثال پیش کرتا ہے۔
جبکہ آتما اور پرما تا کی ماہیت اور ان کی صفات کا ادراک برتر قسم کا اندرونی ادراک ہے۔
اس قسم کا ادراک بھی دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو کسی بہتی کے حسیاں سے نمودار ہو جاتا
ہے اور دوسرا وہ جو اہلانی عبارات پر دھیان لگانے سے پیدا ہوتا ہے۔ (اور شاستروں
کا یہ حوالہ کہ انتہائی حقیقت کو ذہن سے نہیں جانا جا سکتا یا تو یہ معنی رکھتا ہے کہ اہلانی
حقیقت کو پورے طور پر نہیں پایا جا سکتا یا جب تک کہ ذہن مرشد کی ہدایت یا صحیح
میلانات جسے بننے سے تربیت یافتہ نہ ہو۔ وہ برعین حقایق کی جھلک پانے کے
قابل نہیں ہوتا۔ علم انفرادی ارواح کی ایک بے آغاز۔ ابدی اور ساری کل خاصیت ہے۔
لیکن ہماری معبودہ حالت قید میں ہمارا علم اس چراغ کی مانند ہے جو ایک کمرے کے اندر

بند رہ کر سکرہائی جوئی حالت میں ہو۔ ٹھیک جس طرح صراحی میں رکھے ہوئے چراغ کی کرنیں سوراخ کی راہ سے کمرے میں جاسکتی ہیں۔ اور کمرے کے دروازے سے نکل کر بیرونی اشیا کو جگہ گالے لگتی ہیں۔ اسی طرح جو علم ہر ایک فرد کے اندر موجود ہے۔ ذہنی تہذیبی کے ذریعے جو اس تک پہنچ سکتا ہے اور پھر حواس کی تبدیلی کے ذریعے خارجی شے تک پہنچ کر اسے روشن کرنا چاہا معروض اور علم دونوں کو ہی منور کر سکتا ہے۔ وہ ایمان جو کسی شے کا علم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے وہ سکرہاؤ کی حالت کا جزوی خاتمہ ہے۔ جو علم کی شعلہ زنی میں منجم ہوتا ہے اس فقرے کے کہ علم ایک معروض رکھتا ہے یہ معنی میں کہ علم ایک خاص صورت اختیار کر کے اسے روشن کرتا ہے۔ اشیا جیسی کہیں ویسی ہی بنتی ہیں مگر وہ علم کے تعلق میں اگر نمودار ہوتی ہیں اور اس کے بغیر عدم ظہور کی حالت میں رہتی ہیں۔ باطنی اور اک کی حالت میں حواس خارجیہ کا عمل درکار نہیں ہوتا اور اس طرح سکھ دکھ من سے براہ راست جانے جاتے ہیں خود آگاہی یا اوراک ذات میں چونکہ آثار بذات خود منور رہے۔ ذہن کا آتما کی طرف مڑنا سکرہاؤ کی حالت کو دور کر کے آتما کی ذات کو روشن کرتا ہے۔ اس طرح خدا کو اس کی رحمت سے اور ذہن کی حالت مراقبہ کے ذریعے روکاوٹ کو دور کرنے پر جانا جاسکتا ہے۔

انتاج میں مقدمہ صغرے (پیش) کے اندر ہیئت (دلیل) کا وجود جو مقدمہ بکرے (سادھیہ) ہے دوسرے الفاظ میں پرامش کہا جاتا ہے اس کے ساتھ لزوم (و یا پتی) رکھتا ہو تو اس کو انتاجی عمل (انومان) خیال کیا جاتا ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے جیسے بیابڑی میں آگ ہے۔ یہاں دو طرح کا انتاج تسلیم کیا گیا ہے ایک تو خود کو نشین دلانے لگے۔ دوسرا اور ذہن کو قائل کرنے کے لئے۔ اور مؤخر الذکر حالت میں صرف عین قضایا یعنی دعوے (پرنگیا)۔ دلیل (ہیدیتو) اور مثال (اداہرن) کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ عین قسم کا انومان مانا گیا ہے۔ کیولا نوالی۔ (صرف قبہت مثالوں سے استدلال جہاں کہ متفی مسئلہ نامکن الحاصل ہوں) کیول و تیرکی (صرف متفی مسئلہ سے استدلال۔ جہاں مثبت مسئلہ ممکن الحاصل نہ ہوں) اذے و تیرکی (قبہت اذہنی ہوو قسم

کی امثلہ سے استدلال) اس لزوم (دو یا پتی) کے علاوہ جو مذکورہ بالا سہ گانہ طریقوں کے علاوہ سے نمودار ہوتی ہے۔ شاستروں کے بیانات بھی لزوم کی امثلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ شاستروں کا ایک جملہ مندرجہ ذیل مطلب کا ہے: آتما غیر فانی ہے اور کبھی اپنی ذاتی صفات کو نہیں کھوتا۔ اس جملے کو بھی ایک لزوم (دو یا پتی) مانا جاتا ہے جس سے برہم کی مانند روح کے غیر فانی ہونے کا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ (اتجاج (انومان) کے بارے میں مہارک کی تعلیم میں اور کوئی قابل ذکر بات نہیں ہے۔

علم مشابہت کو ایک جدا گانہ پرمان پیمان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ احساس مشابہت (ساورشیر) ادراک یا شاستروں کے بیان کے ذریعے ممکن ہے۔ چنانچہ انسان چہرے اور چاند میں مشابہت دیکھ سکتا ہے یا شاستروں کے مطالعے سے کہ آتما اور برہم اپنی فطرت میں مشابہ ہیں۔ اس مشابہت کو سمجھ لیتا ہے اور اس شاستر کو ایک انومان میں مثال یا توضیح کے قصبے کے اندر شامل کیا جاسکتا ہے اور جس سے کسی شے کی نفی یا نیتستی کی اطلاع حاصل ہوا سے بھی پرمان (انوپلبدھی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ پرمان چارم کا ہے وہ نفی جو پیدائش سے پہلے جوہر پرک ابھاؤ۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی میں نہ ہونا یعنی نفی بطور غیریت کے اینو نیابھاؤ، تیسری قسم کسی شے کے نہ رہنے اور مٹ جانے کی نفی دھوئس ابھاؤ اور چوتھی قسم کسی شے کا کبھی نہ ہونا۔ لیکن انوپلبدھی کو جدا گانہ پرمان ماننا غیر ضروری ہے کیونکہ نظام مہارک میں نفی کو ایک جدا گانہ مقولہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ نفی کا ادراک اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس میں نفی کے معروض کے محل کو اس کے عدم تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ صراحی کی نفی متقدم مٹی کے ڈھیلے کے سوا کچھ نہیں ہے اور صراحی کا دھوئس ابھاؤ (نفی بعد از ظہور) صراحی کے ٹوٹے پھوٹے ٹکڑوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اور اینو نیابھاؤ (نفی غیریت) اس ہستی کا نام ہے جو کسی دوسری ہستی کے غیر کے طور پر مد رک ہوتی ہے۔ اور کسی دماغ میں بھی موجود نہ ہونا نفی کے محل کے سوا کچھ نہیں۔ پس اس نفی کے پرمان کو ادراک میں شامل کیا جاسکتا ہے اور نیچے یا گناہیے کے پرمان کو معقولیت کے ساتھ انومان کی ایک قسم خیال

کیا جاسکتا ہے اور سمجھ پرمان کو بھی مقبولیت کے ساتھ استدلال کا ایک استثنیٰ جی ذرا خیال کر سکتے ہیں۔

مقلدیں مبارک اہل شکر کی مانند پرمانوں کا بذات خود صحیح ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بذات خود صحیح ہونے (سوئٹو) کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ یہ امر واضح کہ جو کسی نقص کی عدم موجودگی میں مبادی تعلیم کا اجتماع ایک ایسا تعلیم پیدا کرتا ہے۔ جو اس کی نوعیت کو جو ہو ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح آنکھ جب کسی رنگین شے کو دیکھتی ہے تو اس کے ساتھ متکثر رکھنے والے رنگوں اور صورتوں کو بھی دیکھا کرتی ہے۔ اس طرح یہ پرمان کسی شے کے علم کے ساتھ اس تعلیم کی صحت کا بھی یقین دلاتا ہے۔ مگر ذات ایزدی کو صرف شائستگیوں کی عبارات سے ہی ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان عبارات کی معنی خیز طاقتیں خود ذات باری سے براہ راست نمودار ہوتی ہیں۔ دراصل نفوس انفرادی کے تمام خواہے خدا سے ہی حاصل ہوتے ہیں لیکن انسانی ذہن کے نقائص سے ملوث ہونے کے باعث اسے ظاہر نہیں کر سکتے۔ اہل میاںسا کا یہ خیال غلط ہے کہ وہیوں کے تمام حصوں میں صرف ویدک فرائض کے متعلق احکامات ہی پائے جاتے ہیں کیونکہ اعمال کے نتائج بالآخر برہم کو جاننے کی خواہش پیدا کر کے اس کے ذریعے نجات کے لئے قابلیت کو پیدا کرتے ہیں۔ پس اس نقطہ نظر سے تمام فرائض کی بجا آوری کا آخری نشانہ حصول نجات ہے۔ جس شخص نے برہم کا کشف حاصل کر لیا ہے۔ اس کے لئے فرائض کی ادائیگی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم گمان ہی تمام اعمال کا آخری ثمر ہے۔ جس طرح مختلف اقسام کے بیج جو بے جگہ جاتے ہیں۔ لیکن اگر بارش نہ ہو۔ تب یہ مختلف قسم کے بیج مختلف قسم کے درخت پیدا نہیں کر سکتے اسی طرح اعمال بذات خود اور خود بخود پھل کو پیدا نہیں کر سکتے۔ صرف رحمت ایزدی کی بدولت ہی اعمال اپنے پھر حاصل کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ ضروری فرائض تذکیہ قلب اور خواہش نجات کی پیدائش کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ مگر وہ بذات خود آخری نشانہ نہیں سمجھے جاسکتے۔ آخری مقاصد پچھ گیاں کے لئے خواہش پیدا کرنا اور انتہائی وصال باری ہیں۔

۱۱

رامانج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید

رامانج اور اس کے مقلدین کا نظریہ یہ ہے۔ کہ اولیٰ اور غیر ذی حیات دنیا خدا کے ساتھ اس کی صفات کے طور پر مربوط ہیں۔ صفات (دویشیں) کا کام ہی ہے کہ وہ اپنی موجودگی سے ایک شے کو دیگر مشابہ اشیاء سے تمیز کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں "رام جو دشرتھہ کا لڑکا ہے" تب "دشرتھہ کے لڑکے" کی صفت رام کو دوسرے دو راموں بدلام اور پشورام سے تمیز کرتی ہے۔ لیکن انفرادی اولیٰ اور غیر ذی حیات دنیا کو برہم کی صفات بتلانے سے کوئی ایسا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ صفات برہم کو اپنی قسم کے کسی دیگر شخص سے تمیز نہیں کرتیں۔ کیونکہ مقلدین رامانج بھی ذی شعور اولیٰ بے شعور دنیا اور ان دونوں پر حکم الٰہی خدا کے سوا کسی اولیٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ چونکہ برہم کو تمیز کرنے کے لیے کوئی دوسری شے ہی موجود نہیں ہے۔ لہذا اولیٰ مادے کا تصویبی طور صفات تمیز کے بے سود معلوم ہوتا ہے۔ صفات کا دوسرا کام یہ ہے۔ ۲۲۰۔ کہ وہ جس جوہر سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ ان کی بدولت بہتر طور پر جانا جاتا ہے۔ صفات از دی کے طور پر اولیٰ اولیٰ مادے کا علم اسے بہتر طور پر جاننے میں معاون نہیں ہو سکتا۔ پھر دیکھتے اگر خدا اولیٰ اولیٰ مادے سے تعلق رکھتا ہے تب وہ اس نقائص سے بھی تعلق رکھتا ہے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا برہم جس کے اندر اولیٰ اور مادہ ہستی رکھتے ہیں بے صفت ہے یا با صفت صورت اول میں رامانجیوں کو اہل شکر کی مانند ایک لاصفات ہستی کا وجود ماننا پڑے گا اور برہم کے اندر ایک ایسے جزو کا بھی اقرار کرنا پڑے گا جو لاصفات ہستی کے طور پر بذات خود موجود ہے اگر برہم اپنے جزو ہو۔ ایکسٹ میں لاصفات اور دوسرے جزو میں با صفات ہو۔ تب وہ صرف اپنے بعض اجزاء میں جزوی طور پر علیم کل ہوگا۔ نیز اگر برہم کی منزہ اور لا تعلق ذات کو علیم کل مانا جائے تب ایک برہم تو علیم مطلق کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہوگا اور دوسرا مادہ اور روح

کے ساتھ مربوط ہوگا اور مشروط وحدت وجود کا مسئلہ غلط ثابت ہوگا۔ چونکہ برہم کی ذات منزہ ارواح اور مادے سے باہر ہے۔ تب ان دونوں کا کوئی اندرونی ناظم نہ ہونے کے باعث یہ خدا سے آزاد ہوں گے۔ اس نظریے کے مطابق خدا اپنے بعض اجزاء میں اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین صفات کے ساتھ تعلق رکھے گا اور اپنے دوسرے اجزاء میں نامکمل ارواح اور عالم مادی کی صفات سے آلودہ ہوگا۔ دوسری صورت میں یعنی اگر ارواح اور مادے سے تعلق رکھنے والا برہم وہ انتہائی حقیقت ہو جو مادہ اور ارواح کے ساتھ متصف ہے۔ تب وہ ایک کی بجائے دو اجزائے ترکیبی رکھے گا اور بطریق سابقہ وہ پاک اور ناپاک صفات تباہ سے تعلق رکھنے والا ہوگا۔ نیز اگر خدا کو ایک وحدت مرکب مانا جائے۔ اور مادہ اور ارواح جو باہمی طور پر متمیز اور مختلف خیال کیے جاتے ہیں اگر اس کے اجزائے ترکیبی مانے جائیں اگرچہ وہ اپنی ذات میں ان سے مختلف ہے۔ تب یہ بات خیال میں لانی مشکل ہوگی۔ کہ ان حالات میں وہ اجزائے ترکیبی کیونکر یک وقت خدا کے ساتھ ایک اور پھر بھی اس سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ نمبر ایک کے نظریے کی رو سے شری کرشن مالک (پرہم) اور انتہائی برہم (حقیقت) ہے اور وہ اس دنیا کا سہارا ہے۔ جو ارواح اور مادے سے مرکب ہے اور جو اس سے پیدا ہو کر اسی کے تابع ہیں اور ایک مخصر مستی رکھتے ہیں۔ جو اشیا ماتحت بہتی (پر تتر مستی) رکھنے والی نہیں۔ وہ دو قسم کی ہیں ایک تو ارواح جو اگرچہ جنم مرن میں سے گزرتی ہیں مگر اپنی ذات میں ابدی ہیں۔ دوسری قسم کی شے مادہ ہے۔ جو اس جہانی بناوٹ کا مسالاجہ ہے جنہیں سہارا دیتی ہے۔ جن شاستروں میں دوئی کی تعلیم دی گئی ہے۔ وہ اس دوئی کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ جو برہم جو ایک بذات خود قائم حقیقت واحد ہے اور ارواح اور مادہ جو مخصر مستی رکھتے ہیں۔ ان کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور وہ عیارات جو دوئی سے منکر ہیں۔ اس انتہائی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ جو ایسی غیر مخصر مستی رکھتی ہے جو ایک قسم کی ہستیوں کا عمل مشترک ہے اور شاستروں کی جو عبارات منفی طریق سے یہی نیکی ظاہر کر رہی ہیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کس طرح برہم دیگر تمام

اشیا سے مختلف ہے یا بالفاظ دیگر برہم کی طرح مادہ اور ارواح سے جو شرائط مادی سے باہر
مشتروط ہیں۔ مختلف ہے پس اسی طرح برہم وہ ہستی مطلق ہے۔ جو تمام نیک اور
شریفانہ صفات کا گھر ہے اور ان تمام ہستیتوں سے مختلف ہے۔ جو منحصر وجود رکھتی ہیں
جیسا کہ پہلے بتلایا گیا ہے۔ موجدانہ عبارات یہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ مادی دنیا اعلیٰ تعلو
ارواح منحصر وجود رکھنے کے باعث برہم سے الگ ہستی نہیں رکھ سکتے اور ان معنوں
میں اس کے ساتھ واحد ہیں نیز ان کی ہستی کا جو برہم بھی برہم میں ہے (برہماत्म) جو
ان کے جزو کل میں نفوذ کینے ہوئے ہے۔ اسی پر ان کا سہارا اور اسی میں ان کی بود ہے۔
اور وہ ہمیشہ اسی کے مقبوض اور تابع رہتے ہیں۔ جس طرح تمام انفرادی اشیا طرحی
یتھر وغیرہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ان سب کے جزو کل میں ان کے مادی ہونے
کے باعث ان میں مادیت (درویتجو) سرایت کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح ارواح اور
مادے کو اس سچائی کی بنا پر برہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ ان میں برہم ان کی اندرونی ہستی
کے طور پر نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن جس طرح ان انفرادی اشیا میں سے کسی
ایک کو بھی بذات خود مادیت نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو بھی برہم
کے ساتھ ایک نہیں کہا جاسکتا۔

مقلدیں محاسن کا یہ دعویٰ غلط ہے۔ کہ انفرادی ارواح اسی حد تک باطل ہیں
جہاں تک کہ وہ پاک برہم پر مادی (تحدید) لگنے کے باعث نمود بے بود رکھتی ہیں۔
ان شرائط (اُپادھیوں) کی مابہیت کو سمجھنا ممکن نہیں۔ جو برہم پر عاید ہوتی ہیں۔ اس
کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذراتی فرد برہم پر ان شرائط کے عاید ہونے سے ظہور میں آتا
ہے۔ جس کی وجہ سے برہم بہریت کلی انفرادی روح معلوم ہونے لگتا ہے۔ یا جس کے
باعث برہم ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انفرادی روح یا شرائط سے مشروط طور پر برہم معلوم
ہوتا ہے یا خود شرائط ہی فرد کے طور پر نظر آتی ہیں۔ برہم متجانس والا جزا اور لا تغیر
ہونے کے سبب ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو بھی سکتا۔ تب بھی انفرادی
ارواح اس تغیر کے متنازع ہونے کے باعث دمانے میں آغاؤں رکھتی ہوئی ابدی
نہ ہوتیں اور یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ اس نظریے کی رو سے برہم اتنے ہی اجزا
میں متفرق ہو گا جتنی کہ ارواح موجود ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ شرائط سے

بابت مشروط اجزائے برہم انفرادی ارواح معلوم ہوتے ہیں۔ تب برہم ان تمام حالات کے نقائص سے متاثر ہوگا۔ جو اسے انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے اجزائیں بدلی سکتے ہیں۔ مزید براں حالات کی تغیر بذریعہ فطرت کے باعث روجوں کی فطرت مختلف ہوگی اور اس طرح پر وہ خود بخود مقید اور آزاد ہونے کے قابل ہوں گی۔ اگر حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برہم بھی متغیر ہوتا ہو۔ تب برہم کو بے اجنا یا ساری کل کہنا غلط ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی کلیت میں ہی شرائط سے مشروط ہو جاتا ہے۔ تب ایک پہلو پر تو کوئی پاک اور برتر برہم نہ ہوگا اور دوسرے پہلو پر جسمہ اجسام میں ایک ہی آتما ہوگا۔ نیز اگر افراد کو برہم سے بالکل ہی مختلف خیال کیا جائے۔ تب یہ دعویٰ کہ وہ برہم کے مشروط ہونے سے خوددار ہوتے ہیں۔ ترک کرنا پڑے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ خود شرائط ہی افراد ہیں۔ تب یہ نظریہ چارواکوں کی مانند ادھ پرستی کا ہوگا۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرائط برہم کی فطری صفات مثلاً علم مطلق وغیرہ کو ہی دھاکتی ہیں کیونکہ یہ صفات ذاتی ہونے کے باعث رفع نہیں کیجاسکتیں، نیز اس بارے میں سوالات اٹھ سکتے ہیں کہ برہم کی یہ ذاتی صفات برہم سے مختلف ہیں یا نہیں یا کیا یہ اختلاف در وحدت کا معاملہ ہے۔ وہ برہم سے مطلقاً مختلف ہو نہیں سکتیں کیونکہ اس کے معنی تواقرار ثنویت ہوں گے۔ اور نہ ہی وہ برہم کے ساتھ ایک ہو سکتی ہیں کیونکہ اس حالت میں وہ برہم کی صفات نہ ہوں گی۔ اگر یہ اس کی اپنی ذات ہو۔ تب یہ چھپائی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ اس صورت میں برہم اپنا تمام علم مطلق کھو بیٹھے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ وحدت میں اختلاف کا معاملہ ہے۔ تب اس کے معنی مذہب منبارک کی قبولیت ہوں گے۔

۴۳۲

مزید براں اگر یہ کہا جائے کہ علم مطلق وغیرہ نام نہاد صفات ذاتی بھی شرائط کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ شرائط برہم سے مختلف ہیں یا اس کے ساتھ ایک ہیں۔ دوسری صورت میں ان کے اندر اس امر کی قابلیت ہی نہ ہوگی کہ برہم میں کثرت پیدا کریں۔ پہلی صورت میں یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا وہ خود بخود غل پذیر ہوتی ہیں۔ یا کسی اور ہستی یا برہم کے ذریعے؟ پہلے نظریے پر تو خود کی کا اعتراض ہو سکتا ہے۔ اور دوسری صورت میں لامحدود دور لازم ہوگا۔ تیسری حالت میں مانند لال دوری عاید ہوگا۔

خرید براں اس نظریے میں برہم کے ابدی ہونے کے باعث اس کی حرکت پذیری بھی ابدی ہوگی اور کسی وقت بھی عمل شرائط بند نہ ہو سکنے سے نجات محال ہوگی شرائط کو باطل۔ غیر حقیقی اور غیر موجود نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ اس کے معنی مسلک منبارک کی قبولیت ہوں گے۔ علاوہ ازیں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا شرائط کا عاید ہونا بعض اسباب پر منحصر ہے یا وہ بلا سبب عمل پذیر ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں لامحدود دور لازم آتا ہے۔ اور دوسری حالت میں نجات یافتہ ارواح بھی پھر مقید ہو سکتی ہیں۔ نیز یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ آیا علم مطلق وغیرہ صفات جو برہم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سارے برہم میں سرایت کئے ہوئی ہیں یا اس کے خاص خاص اجزاء سے متعلق ہوتی ہیں۔ پہلے نظریے میں اگر برہم کی صفات کلی طور پر دھنک جائیں تب تو نجات کا امکان ہی نہیں رہتا اور سارے شعور پر جہالت چھا جانے کے باعث بالکل ہی تاریکی یا اندھاپن ہوگا دوسرے نظریے کی رو سے برہم کا علم مطلق صرف اس کی ایک صفت یا جزو ہونے سے برہم کی ہیئت مجموعی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی بھاسکر کے طریق کی پیروی کرتے ہوئے۔ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا نجات یافتہ ارواح جداگانہ ہستی رکھتی ہیں یا نہیں۔ اگر پہلی بات مانی جائے اور اگر شرائط کے مہدم ہونے پر بھی انفرادی روح اپنی جداگانہ ہستی کو برقرار رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ کہ اختلافات شرائط کے سبب پیدا ہوا کرتے ہیں۔ اگر بحالت نجات ارواح کی خصوصیت برقرار نہیں رہتی۔ تب تو ان کی اصل روح ختم ہو جاتی ہے اور یہ بات شکر کے مسئلہ مایا سے ملتی جلتی ہوگی جس کی بوسے مانا جاتا ہے کہ خدا اور ارواح دونوں کی ذات غیر فانی ہے۔

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ افراد وہ اجزاء ہیں جن سے برہم بنتا ہے۔ کیونکہ اجزاء مرکب ہونے کی حالت میں برہم خود فانی ثابت ہوگا۔ جب شاستر دنیا اور ارواح کو برہم کے اجزاء بتلایا کرتے ہیں۔ تب ان کی تاکید زیادہ تر اس بات پر ہوا کرتی ہے کہ برہم غیر محدود ہے اور دنیا اس کے مقابلے میں بہت ہی صغیر ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے کہ کس طرح نغوس یا انتہ کرن برہم کو محدود کرنے والی شرائط کے طور پر عمل کر سکتے ہیں۔

برہم ان نعم ہا و شرائط کو اپنی ذات کی کانٹ چھانٹ کرنے کی اجازت ہی کیونکر دے سکتا ہے؟ وہ انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے یہ شرائط پیدا نہ کر سکتا تھا۔ کیونکہ ان شرائط کے وجود میں آنے سے پہلے یہ ارواح موجود نہ تھیں۔ پس بھاسکر کا یہ عقیدہ کہ برہم کی وحدت اور امتیاز کا تصور ان شرائط کے عمل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے بالکل ہی باطل ہے۔

نمبرارک کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کے درمیان جو وحدت اور اختلاف موجود ہے۔ وہ قدرتی (سو بھارک) ہے اور شرائط کے باعث (اوپادھک) نہیں جیسا کہ بھاسکر خیال کرتا ہے۔ سانپ کا کنڈل لیے سانپ سے جیسا کہ وہ بذات خود مختلف ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان معنوں میں ایک ہوتا ہے، کہ کنڈل ایک معلول ہے وہ سانپ پر جیسا کہ وہ ہے منحصر اور اس کا مقبوض ہوتا ہے اور وہ سانپ کی فطرت سے جیسی کہ وہ ہے کوئی جدا گانہ وجود نہیں رکھتا۔ یہ کنڈلی سانپ کی طویل صورت میں صرف غیر متفرق حالت میں پایا جاتا ہے مگر دکھائی نہیں دیتا ہے اور یہ سانپ کے سوا کچھ نہیں جو اس کے ہر جزو میں سمائیت کئے ہوئے کلی طور پر اس کا سہارا ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادہ کی کائنات بھی اپنے ایک پہلو میں برہم کے ساتھ بالکل ہی ایک ہے۔ کیونکہ یہ بالکل اسی کے سہارے موجود ہو کر۔ اسی پر ہی بالکل منحصر اور اپنے ہر جزو میں اسی کے زیر اثر ہے۔ اور اس پر بھی دوسرے اعتبار سے اپنے تمام ظہورات و اعمال مرئی میں اس سے مختلف ہے۔ دوسری مثال جس کے لیے مقلدین نمبرارک اسی بات کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ سورج اور اس کی شعاں کی ہے جو اس کے ساتھ بیک وقت ایک بھی ہوتی ہیں اور اس سے مختلف بھی دکھائی دیتی ہیں۔

اس نظریے اور ایانچیزوں کے نظریے میں یہ فرق ہے کہ جہاں موخر الذکر یہ خیال کرتے ہیں کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات کو مشروط کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے اس کے ساتھ ایک ہیں۔ مسبق الذکر نظریہ رکھنے والے اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات میں ایک یا مٹا رہتے ہیں۔

حقیقت عالم

مقلدین شکر کہتے ہیں کہ اگر دنیا جاہلی ماہیت میں معلول ہے۔ حقیقی ہوتی۔

تب برہم کی معرفت حاصل ہونے پر رد نہ ہو سکتی۔ اور اگر یہ موبہوم ہوتی تب یہ ہمارے ہاتھ
 جو اس کے دیوہر و نمودار نہ ہوتی۔ مگر دنیا ہمارے جو اس کے سامنے نمودار ہوتی ہے اور وہ بھی
 ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ ایک ناقابل تعریف فطرت رکھتی ہے۔ دو سب لفظوں میں یہ دنیا
 باطل ہے۔ لیکن اس طرح ناقابل تعریف ہونے کے معنی کیا؟ اس کے معنی غلطی کے موبہوم سنگ
 کی مانند عدم مطلق بھی نہیں ہو سکتے۔ نہ اس کے معنی جو مطلق کے ہو سکتے ہیں نہ اس کو رد کیا
 جاسکے۔ لیکن تمام اشیاء تو موجود ہونی چاہیں یا غیر موجود۔ کیونکہ موجود اور غیر موجود سے مختلف اور کوئی تیسرا
 مقولہ ہی نہیں ہے۔ یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہو سکتی جس کی کوئی تعریف ہی نہ ہو سکے کیونکہ اسے ناقابل تعریف کہنا
 بھی تو ایک طرح کی تعریف ہے۔ اسے وہ شے بھی نہیں کہہ سکتے جو ہستی کا محل نہ ہو کیونکہ
 موبہوم ہستیوں میں بھی یہ بات نہیں پائی جاتی اور برہم بھی جسے موجود سمجھا جاتا ہے۔
 اور جو بالکل لامصغات ہے۔ کسی حقیقی ہستی کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ بذات خود ہستی ہے
 اور کسی دوسری ہستی کا محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ظواہر باطل کا محل ہے۔
 تو یہ بات نام نہاد ناقابل تعریف کے متعلق بھی درست ہوگی۔ برہم کسی ایسی شے کا محل
 نہیں ہے۔ جو اس کی مانند ہی درجہ ہستی رکھتی ہو۔ اور نہ ہی اس کی یوں تعریف کی جاسکتی ہے
 کہ وہ موجود یا غیر موجود کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شے ایسی نہیں ہے جو عدم مطلق کا مہلا
 ہو۔ موبہومہ شے بھی اپنی ہستی کا محل نہیں ہو سکتی۔ مذہب براں چونکہ برہم اور وہی شے
 دونوں ہی لامصغات ہیں۔ وہ خود ہی اس شے کا محل خیال کیے جاسکتے ہیں جو ہستی بھی
 ہے اور نیست بھی۔ اور اسی وجہ سے خود ہی ناقابل تعریف سمجھے جاسکتے ہیں۔
 یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ناقابل تعریف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے متعلق
 کوئی بیان نہیں دیا جاسکتا کہ وہ ایسا ہے یا یہ ایسا نہیں۔ کیونکہ خود برہم کے متعلق
 ایسا کوئی بھی حسی یا عقلی بیان نہیں دیا جاسکتا۔ اس طرح برہم اور ناقابل تعریف کے درمیان
 کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ناقابل تعریف وہ ہے کہ جس کی ہستی
 کے متعلق کوئی فہادت نہ ہو سکتی۔ یہی بات برہم کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ
 برہم کے لائقہ وجود پر پاک ہونے کے باعث اس کی ہستی کو کسی ثبوت سے ثابت نہیں کر سکتے۔
 اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ ناقابل تعریف وہ ہے جو نہ ہستی ہے اور نہ نیست۔
 تب ان دونوں اصطلاحوں کے معنی ناقابل فہم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہستی کے معنی

بطور ایک جماعتی تصور کے ”وجود“ نہیں ہیں، کیونکہ ایسا تصور نہ تو برہم میں موجود ہے اور نہ ظہورِ عالم میں پایا جاتا ہے۔ ہستی کو عملی تاثیر بھی نہیں کہہ سکتے اور نہ وہ شے جو کبھی رد نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی ہستی کی تعریف کیجا سکتی ہے کہ وہ رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ظہورِ عالم جو رد ہو سکتا ہے نیست نہیں سمجھا جاتا۔ ہستی اور نیستی کی تعریف بھی کیجا سکتی ہے کہ وہ جو ثابت ہو سکتی ہے اور جو ثابت نہیں ہوتی۔ مزید براں یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ظہورِ عالم ان تمام اشیاء سے مختلف ہے جیسا کہ ہست یا نیست کہا جا سکتا ہے کیونکہ اسے ایک عملی حقیقت مانا جاتا ہے (ویو پارک سٹا)۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کسی شے کی فطرت کی تعریف ہست یا نیست کے طور پر ٹھیک طرح نہ کی جاسکے۔ تو وہ بالکل ہی حقیقی ہوگی (واستو)۔ اگر کسی شے کو بطور ہست یا نیست کے ٹھیک طرح بیان نہ کیا جاسکے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ غیر حقیقی ہے۔ اور دیا کے انتہائی خاتمے کی ماہیت کو نہ ہست کہا جا سکتا ہے اور نہ نیست۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اودیا کا خاتمہ بھی غیر حقیقی اور ناقابل تعریف ہے۔

اور صرف اسی بیان سے کہ یہ دنیا علم کے ذریعے رد ہو سکتی ہے۔ اس کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ علم صرف جہالت یا ظلم کو مٹاتا ہے۔ کیونکہ علم تو اپنی ہی نفی کو مٹا دیتا ہے۔ جو اس کی مانند مافیہ رکھتی ہے کسی ایک شے مثلاً صراحی کا علم کسی دوسری شے کے علم سے دور ہو جایا کرتا ہے تحت اشعوری ارتسامات (سنگار) شناخت سے مٹ جاتے ہیں۔ اور دنیوی اشیاء کے تقاضے کے علم سے لغت دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نیک اعمال گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ زیر بحث مسئلے میں بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ صرف برہم گمان نہیں بلکہ اس کی ذات کا مراقبہ ہی دنیا کے متعلق تصورات باطلہ کو دور کرتا ہے۔ اس طرح اگر قد حقیقی بھی ہو۔ تو بھی برہم کی ذات پر مراقبہ کے ذریعے اس کے کٹے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا اگر شاستر اسی تعلیم دیتے ہوں۔ کسی بھی جائز مفروضے سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ جو شے بھی کٹ سکتی ہے یا رفع ہو سکتی ہے وہ ضرور باطل ہوتی ہے اور یہ بات تجربے کی بنا پر معلومِ العام ہے کہ جو شے مٹاتی ہے اور جو شے مٹی ہے وہ دونوں یکساں مرتبہ ہستی رکھتی ہیں۔ اگر برہم کا عرفان دنیوی نظریے کو مٹا سکتا ہے۔ تب تو وہ نظریہ بھی لازمی طور پر حقیقی اور درست ہو گا۔ چونکہ علم اور معروض علم ایک ہی

مرتبہ وجود رکھتے ہیں اور نیز وہ محل جس کے اندر نقائص واقع ہوتے ہیں۔ ایک ہی مرتبہ ہستی کے ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح برہم اور اگیان ایک ہی مرتبہ ہستی رکھنے سے مساوی طور پر حقیقی ہیں۔

علاوہ برہم جسے اگیان کہا جاتا ہے اگر وہ صرف علم باطل ہے۔ تب جبکہ یہ کشف ذات سے دور بھی ہو چکا ہو۔ اس امر کی کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ چون کئی یا ست پن میں بھی برقرار رہ سکے۔ پس صرف یہ امر واقعہ کہ کوئی شے علم سے دور ہو سکتی ہے۔ اس شے کا بطلان ثابت نہیں کرتا۔ وہ صرف علم کے ساتھ اس کے تضاد کو ظاہر کرتا ہے۔ قید کسی طرح کے علم سے نہیں بلکہ رحمت ایزوی سے دور ہوتا ہے۔ صحیح علم کا صرف یہی کام ہے کہ وہ بندھن (قید) کی گانٹھ کاٹنے کے لئے برہم کو اپنی رحمت نازل کرنے کے لئے جگا دے۔

نیز تمام شاستر اس بارے میں ایک زبان ہیں کہ جو دنیا ہم اپنے ارد گرد پاتے ہیں۔ برہم ہی اس کی حفاظت کرتا ہوا اسے برقرار رکھتا ہے۔ اگر دنیا صرف ظہور باطل ہوتی۔ تب یہ کہنا کوئی معنی نہ رکھتا۔ کہ برہم اسے برقرار رکھتا ہے۔ اسے اس شے کی حفاظت اور برقراری کے لئے راغب نہ کیا جاسکتا۔ جو باطل اور غیر حقیقی ہے۔ اگر خود برہم کو ہی جہالت کے زیر اثر مانا جائے۔ تب وہ برہم کہلائے کے لائق ہی نہیں ہے۔ قدیم طریق مناظرہ کی تقلید کرتے ہوئے مادہ کو ملکہ کہتا ہے کہ دنیا کے متعلق جس بطلان کا اعلان کیا جاتا ہے۔ وہ کبھی ثابت کیا یا سمجھایا نہیں جاسکتا۔ دنیا کے بطلان کے ثبوت میں ایک یہ دلیل دی جاتی ہے کہ یہ ایک درشیر ہے یعنی جانی جاسکتی ہے اور ایک عقلی حالت کا معروض ہے۔ لیکن اگر ویدانت کی عبارات برہم کی ذات کی طرف اشارات دیتی ہیں۔ تب ان عبارات کے معنی کا سمجھنا اور محسوس کرنا لازمی طور پر برہم کی ذات کے متعلق یہ تصور رکھے گا۔ کہ وہ اس کا معروض ہے اور اس طرح خود برہم ہی ایک عقلی حالت کا معروض ہونے سے باطل ثابت ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ایک عقلی حالت کا معروض صرف ایک مشروط حالت میں ہو سکتا ہے۔ اور مشروط

بارہم مسلمہ طور پر باطل ہوتا ہے تب اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ برہم اپنی منزہ حالت میں کبھی ظہور پذیر نہیں ہوتا اس پاکیزگی کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر برہم ان شاستون کی عبارات کے مطابق جو اس کی ذات کو بیان کرتی ہیں۔ ایک عینی حالت کے ذریعے اپنی پاکیزگی میں خود انہاری نہیں کر سکتا۔ تب یہ بذات خود روشن نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسی ہی حالت کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ ذہنی حالت کے ذریعے ظاہر نہیں ہونے کے باعث باطل ہو گا۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ چونکہ جو کچھ بھی ناپاک ہے۔ وہ خود بخود روشن نہیں ہو سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو کچھ پاک و شریف ہوتا ہے وہ بذات خود منور ہوتا ہے، کیونکہ ایک پاک ذات کے بالکل ہی لائق ہونے سے نہ تو اس کی طرف کوئی اشارہ دیا جاسکتا ہے اور نہ اسے منفی لزوم کے ذریعے جانا جاسکتا ہے۔ پس جو ناپاک ہے۔ وہ بذات خود ایک مثبت ہستی کے طور پر جانا جاتا ہے نہ کہ پاک کے مقابلے میں۔ کیونکہ ایسے علم کے معنی علم پاکیزگی ہوں گے۔ پس اگر بذات خود منور ہونے کی صفت کو پاکیزگی کی متضاد ناپاکیزگی ماننے سے انکار نہ کیا جائے۔ تب بذات خود منور ہونے کو پاکیزگی کی صفت بھی نہیں کہہ سکیں گے۔ مزید براں اگر پاک برہم کو کبھی عقلاً سمجھنا محال ہو سکتا تب کوئی نجات نہ ہوگی یا صرف مشروط برہم کے ساتھ ہی نجات ہوگی۔

اگر تمام چیزوں کو برہم میں مفروض خیال کیا جائے تب ان اشیاء کے جاننے پر منزہ برہم بھی جانا جائے گا۔ اپنشد بھی کہتے ہیں کہ برہم من اور عقل تیز سے جانا جاتا ہے۔ ان میں ایسے جملے بھی ہیں۔ جو اعلان کرتے ہیں کہ منزہ برہم ہی دھیان کا مفروض (دوشے) ہوتا ہے۔

اور اگر ادراک تفریم جو بطلان ثابت کرتا ہے۔ شعور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ تب چونکہ یہ مانا جاتا ہے کہ شعور منزہ برہم کے ذریعے تعلق اختیار کرتا ہے تو اس پر بھی مدرک ہونے کا لازم عاید ہو گا اس خصوص میں یہ امر خیال میں لانا مشکل ہے کہ کس طرح برہم جو اگیان کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتا۔ اگیان کے خلاف کیونکر مخالفانہ اثر کر سکتا ہے جب کہ وہ ایک ذہنی حالت یا برقی کے ساتھ تعلق رکھتا ہو۔ یہ فرض کرنے کی بجائے تو یہ خیال کرنا ہی بہتر ہو گا کہ خود موضوع ہی اپنی جہالت کے خلاف اثر حاصل کر لیتا ہے۔

جب کہ وہ ایک ایسی ذہنی حالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو اس کی مانند مانہ رکھتی ہو۔ اس مفروضے کی بنا پر مدبرک ہونے کی قابلیت اس شعور کے تعلق میں نہیں پائی جاتی۔ جو ذہنی حالت سے مشروط ہو۔ کیونکہ شرط کا اثر معروض پر بہتر کرتا ہے نہ کہ شعور پر۔ اس طرح یہ بات فرض کیا جاسکتی ہے کہ ایک شے اپنے ہی مافیہ والی ذہنی حالت کے ذریعے قابل ادراک ہو جاتی ہے۔ یہ فرض کرنا کہ ایک ذہنی حالت یا بدتی کا شعور پر عکس پڑنا لازمی امر ہے۔ غیر ضروری ہے۔ کیونکہ یہ بات خیال میں آسکتی ہے کہ خود ذہنی حالت سے ہی جہالت و درہو جا کر تہی ہے۔ ایک شے اسی وقت جانی جاتی ہے جب کوئی ذہنی حالت اس کی نمائندگی کرتی ہو۔ اور کسی شے سے اگلا ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ذہنی حالت یا خیال یا نقشہ شعور میں منعکس ہو۔ نیز اگر برہم اپنا معروض آپ نہیں ہو سکتا۔ تب اسے بذات خود منور نہیں کر سکتے کیونکہ بذات خود روشن ہونے کے لیے جتنی ہیں کہ یہ خود پر بذات خود ظاہر ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ برہم اپنا معروض آپ ہے۔ اگر اس شے کو جو اپنا معروض آپ نہ ہو۔ بذات خود منور خیال کیا جاسکتا ہے تب تو لاشیائے مادی کو بھی بذات خود منور کہنا پڑے گا۔ مزید براں لا تفرقہ برہم میں اس ذات سے الگ اس میں بلا واسطہ یا بذات خود منور ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

موجودانہ نظریے کے مطابق آتما کو علم محض مانا جاتا ہے جو نہ معروض ہے اور نہ موضوع۔ لیکن جو شے نہ معروض رکھتی ہو اور نہ کوئی موضوع۔ اسے علم کہنا مشکل ہے کیونکہ علم وہ ہے جو اشیا کو نمودار کرتا ہے۔ اگر اس شے کو جو اشیا کو ظاہر اور نمودار نہیں کرتی علم کا نام دیا جائے۔ تب تو ایک صراحی کو بھی علم کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور قدرتی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اگر علم کہ آتما کے ساتھ ایک مانا جائے۔ ایسا علم صحیح ہوتا ہے یا غیر صحیح۔ اگر وہ صحیح ہوتا ہو۔ تب تو گیان بھی جو علم کے ذریعے چمکتا اور نمودار ہوتا ہے۔ صحیح متصور ہو گا اور اگر غیر صحیح ہوتا ہے۔ تب اس کا باعث کچھ نقائص ہوں گے اور آتما میں اس قسم کے نقائص کا امکان ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ علم نہ غلط ہوتا ہے۔ اور نہ صحیح۔ تب تو یہ علم ہی نہیں ہے اور اگر ظہور عالم ایک دھوکہ ہے۔ تب یہ لازمی طور پر برہم میں مفروض ہو گا۔ اور اگر برہم ایک ہوبہو ۴۴۰ دھوکے کا عمل ہو تب وہ ایک ایسی ہستی ہو گا۔ جو عام طور پر معلوم ہے مگر تفصیل

کے لحاظ سے نامعلوم ہے۔ مگر برہم ایسی ہستی ہی نہیں ہے جس کے متعلق ہم عام یا خاص علم رکھ سکیں۔ اس لئے برہم کو کسی وہم کا محل خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اس بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے۔ اگر دنیا غیر موجود ہوتی۔ تب وہ مشور میں منور اور نہ ہو سکتی۔ موجودہ اشیا کا کسی کو احساس نہیں ہوا کرتا۔ یہ دلیل کہ ایک موجودہ سامنے بھی ڈر کا موجب ہو سکتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ یہ موجودہ سامنے نہیں جو خوف پیدا کرتا ہے۔ بلکہ سانپوں کا واقعی علم اس ڈر کا موجب ہوتا ہے۔ بچہ ایک واقعی سانپ پر ہاتھ پھرنے سے بھی نہیں ڈر کر تا کیونکہ وہ سانپوں اور ان کی ضرر رسانی کی صفت کا علم نہیں رکھتا۔ خوابات کو بھی ایشور کی حقیقی تخلیقات ماننا پڑتا ہے۔ انھیں موجودہ ظہورات نہیں کہہ سکتے۔ یہ دلیل کہ خوابات اس لئے باطل ہوتے ہیں کہ انھیں صرف تاہم ہی دیکھا کرتا ہے۔ اور اس کے قرب میں موجود لوگ بھی انھیں نہیں دیکھتے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ خیالات اور جذبات بھی جنھیں ایک شخص محسوس کرتا ہے۔ دوسرے شخص کے احساس میں نہیں آیا کرتے۔

اس لیے دنیا برہم کے اوپر وہی طور پر عاید کی ہوئی نہیں۔ بلکہ برہم کی مختلف طاقتوں کا واقعی ظہور ہے۔ اس نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ اختلاف ہے، کہ جب سانکھیہ بعض حقائق میں کلیتہً توحید کا قائل ہے۔ مقلدین متبارک برہم کی مختلف طاقتوں کے قلب ماہیت میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ خود برہم کبھی تغیر اور تبدیل نہیں ہوتا۔ صرف اس کی طاقتوں میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس تغیر سے ہی دنیا ظہور میں آتی ہے۔ یہ تو حیر کہ دنیا کی پیدائش مایا میں برہم کے عکس یا مایا سے مشروط ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ غلط ہے۔ چونکہ مایا ایک بالکل ہی مختلف قسم کی حقیقت ہے اس میں برہم کا کوئی عکس ممکن نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس سے محدود اور مشروط ہو سکتا ہے۔ خواب کی رستی سے ایک چور کو باز نہا نہیں جاسکتا۔

دن مالی مشر

دن مالی مشر برندان سے تین میل کے فاصلے پر ایک گاؤں تری گیگ کا رہنے والا

بھارو واج خاندان سے ہوا ہے۔ وہ اپنی تصنیف ویدانت سدھانت سگرہ میں باب ۳۴۱ جسے شرقی سدھانت سگرہ بھی کہا جاتا ہے۔ مدرسہ مبارک کے بعض اہم مسائل بیان کرتا ہے۔ یہ کتاب کار کاؤں کی صورت میں لکھی گئی ہے اور اس کی شرح بھی دیکھی ہے جو برہم سوتر پر مبارک کی تفسیر اور اس تفسیر پر دیگر تفسیر مبنی ہیں۔

۳۴۱ وہ ان اشیا کی الفت کو غم کی موجب بتلاتا ہے۔ جو آقا سے باہر ہیں۔ غم کی ضد خوشی ہے تمام کام جو کسی خود غرضانہ مقصد کے حصول کے لیے کیے جاتے ہیں ایسے تمام اعمال کا ارتکاب جو وید کے احکام کے خلاف ہیں اور ان فرائض کی عدم ادائی جہیں وید لازمی بتلاتے ہیں۔ گناہ ہیں۔ اس کے خلاف وہ تمام اعمال جو خدا کی خوشی کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ نیکی پیدا کرتے ہیں یہ ایز دی طاقت ہے جو تمام نیکی اور بدی کی جز میں کام کر رہی ہے۔ بدی کا کام ہم سے ایز دی طاقتوں کو چھپا لیتا ہے یہ او دیا (جہالت) واقعی اور مثبت ہے اور مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے یہ غلطی اور مموکا پیدا کرتی ہے جس میں ہم مبتلا ہو کر ایک شے کو کچھ اور ہی اور سمجھنے لگتے ہیں اور یہ علم باطل ہی دوبارہ جنم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ او دیا مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے اسی او دیا کے اثر سے ہی انسان کو اپنی مقبوضات کے ساتھ دل لگاتا ہوا انھیں میری کہنے لگ جاتا ہے اور انفرادی آزادی کا تجربہ باطل حاصل کرتا ہے حقیقت میں تمام اعمال خدا کی طرف سے صدور پاتے ہیں اور جب کوئی شخص اس حقیقت کو جان لیتا ہے۔ وہ پھر کسی شے کے ساتھ بھی دل بستگی نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ اپنے اعمال کے آثار کی امید رکھتا ہے۔ او دیا ذہن اور اس کے سکھ دکھ کے تجربات کو پسرا کرتی ہے۔ نیز یہ ایسی الفت باطلہ پیدا کر دیتی ہے۔ جس کی وجہ سے روح اپنے تجربات کو اپنا خیال کرتی ہوئی اس قابل نہیں رہ جاتی۔ کہ وہ اپنی ذات کو پاک علم و سرور کے طور پر جان سکے۔ صرف وہیہ کمت لوگ ہی اس حالت کا لطف اٹھایا کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ابھی جیون مکتی اور سنت پن کی حالت میں ہیں وہ صرف

اس کا جزوی تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ جہالت سے پیدا شدہ افستوں کے باعث ہی انسان کو ایشور سے رہنمائی حاصل کرنے کے لئے جکایا جاتا ہے۔ جس طرح جہالت ایک واقعی تجربہ ہے۔ اسی طرح غم بھی ایک حقیقی تجربہ ہے۔ ہمارے تمام جنم اس وجہ سے وقوع میں آتے ہیں۔ کہ ہمارے اعمال احکام وید کے خلاف یا اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ روحانی پاکیزگی اسی خیال سے حاصل ہوتی ہے۔ کہ ہمارے تمام اعمال ایندی تحریک سے ظہور میں آتے ہیں اور کاموں کو کرنے والا کسی امر میں بھی اترا نہیں ہے جب ایک شخص محسوس کرتا ہے کہ دیگر اشیا کے ساتھ جھوٹے تعلق اور خود کو فاعل مختار خیال کرنے سے وہ دکھ پاتا ہے۔ تب قدرتا اپنے کاموں اور سکھ دکھ کے تجربے میں دل چسپی کھو کر وہ تمام اشیا کو مضر تقایص سے ناقص دیکھا کرتا ہے۔ اسی ویراگنیہ یا بے الفتی سے ہی ایشور مہربان ہوتا ہے۔ بھکتی کے حصول کا طریقہ بھی شاستروں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً اینشدرول کو سنستا (شرون) منطقیانہ کھوج سے ان کے معنی سمجھنا (منن) اور برہم کی ذات پر دھیان کا لگنا (براہ) (ندی دھیان) تیسرا ذریعہ پہلے ہر دو ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دھیان کے لیے وہ براہ راست علم (انوجھو) ضروری ہے جو شرون اور (منن) کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کے ذریعے تزکیہ قلب سے ہی خدا مہربان اور خوش ہو کر خود کو اپنے عابد پر اسی طرح براہ راست منکشف کر دیتا ہے۔ ٹھیک جس طرح کوئی شخص ضبط موسیقی کی بدولت راگ راگنیوں اور سروں کا وجدان حاصل کرنے لگتا ہے۔ براہ راست وجدان اپنے آتما کی ذات ہے کیونکہ اسی حالت میں کوئی ذہنی عمل نہیں ہوا کرتا۔ تجربی علم کا آلا ف اور وجدان ایندی ایک ہی شے ہیں اس مرتبے پر پہنچنے کے لئے جہالت یا ذہن کا مٹنا

۱۔ شرقی سدھانت سنگرہ ۱- ۶۳۔ دن مانی مشرکی رائے میں فرد مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سودگ یا عک میں جاتا ہے اور اپنے کرموں کے باعث سکھ بھگنے یا دکھ سہ بھگنے پر وہ انہیات میں جنم لیتا ہے۔ اس کے بعد حیوانات کے پچھلے درجوں میں۔ بعد ازاں بون اور لیچہ کا جنم پاتا ہے۔ اس کے بعد انی نارتوں میں۔ اور پھر برہمن کا جنم پاتا ہے۔

۲۔ شرقی سدھانت سنگرہ ۱۱- ۱۳۔

ضروری ہے۔ صرف اسی طریق سے انسان برعین نجات کی حالت میں برہم کی ذات ^{۱۱} کو بطور سرور محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس حالت میں وہ برہم کی تمام صفات کو نہیں جان سکتا کیونکہ خود برہم بھی اپنی تمام صفات کو نہیں جانتا۔ ایسی نجات صرف رخصت ایزدی سے ہی میسر آسکتی ہے۔ نجات کی حالت میں انسان خدا کے اندر اسی طرح جیا کرتا ہے جس طرح پھلی سمندر میں تیرا کرتی ہے۔ جس طرح خدا اس لئے پیدا نہیں کرتا کہ اس کے صن و خوبی میں زیادتی ہو جائے گی۔ بلکہ اپنے صن و خوبی کی خودروی سے پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نجات یافتہ ارواح خدا کے اندر اٹھلایا (کریٹا) کیا کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ ان کی اپنی ذات عین سرور ہے نہ کہ اپنے سرور کو بڑھانے کے لیے۔ ذات ایزدی سدا ہمارے اندر موجود ہے اور جب وہ براہ راست وجدان سے جانی جاتی ہے۔ تب ہی ہم نجات پاتے ہیں بعض لوگ اسی دنیا میں نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور بعض حوالہ بالا میں جن میں سے وہ اپنے اعمال کے مطابق گذرنا کرتے ہیں۔ مگر ہر قسم کی نجات کے یہی معنی ہیں کہ جہالت کے مٹ جانے پر انسان اپنی اصل صلی ذات میں جینے لگتا ہے۔ جیون کت اور سکت ^{۱۲} وہ ہوتے ہیں۔ جن کی اود یا مٹ چکی ہے۔ لیکن ان کے لئے ابھی پرارباہ کو موموں کا ٹھکان

۱۔ شرقی سدھانت مگر۔ ۱۱-۱۹-

۲۔ یہ کئی چار طرح کی ہو سکتی ہے سارہ یہ بھی کرشن کی بیرونی صورت کی مانند ہو جانا۔ ساوکیہ۔ اسی عالم میں رہائش پانا جہاں خدا رہتا ہے۔ سائیہ۔ خدایا کویت یا مہیہ۔ قرب ایزدی میں اس کی ایک صورت خاص کے متعلق میں جینا۔ خدا میں ہو جانے کو وہاں ایزدی سے تیز کرنا ضروری ہے۔ یہودیت تو ان حیوانات کی مانند ہے۔ جن جھگوں میں گھرا کر نے ہیں نجات یافتہ ہستیاں خدا سے الگ ہو کر جاتی ہیں۔ لیکن اس کے اندر رہتی ہیں۔ وہ نواب خدا سے باہر بھی آنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ اتنی روح۔ پروین۔ سنکرشن اور واسد کے اجسام میں یکے بعد دیگرے داخل ہوتی ہیں۔ دنیا کی پیدائش سے ان نجات یافتہ رعوں کا کوئی تعلق نہیں ہو کرتا۔ مگر کائناتی قیامت کے دہمان بھی وہ غیر ملاحظہ رہے ہی کی وجہ رہتی ہیں۔ وہ اس شوشا و تپ کی مانند ہوتی ہیں جس کا ذکر ہما بھارت کے نامائے پرب میں آیا ہے لیکن وہ ہمیشہ خدا کی مقبوض ہو جاتی ہیں جس قبضے کے ماتحت بھی منہوم یا دیکھی نہیں ہوتیں۔

بہکتنا باقی ہے۔ کشف ایزدی سے سنجت اور کہ یا مان کرم تو مٹ سکتے ہیں یعنی وہ کرم جو پچھلے جنموں میں جمع کیے ہیں اور وہ جو موجودہ زندگی میں کیے گئے ہیں۔ لیکن پرا بدھ کرم جو پیشتر ہی اپنا پھل لانے لگے ہیں۔ مٹ نہیں سکتے۔
یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہر شخص ہی اس حالت سرور کے حصول کا طالب ہو سکتا ہے۔ یہ حالت مطلوبہ وہی ہو سکتی ہے۔ جس میں کوئی شخص لگاتار سرور پاتا رہے بلکہ خواب نیند میں تھوڑا سرور حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس حالت میں سرورِ کامل حاصل نہیں ہو سکتا جیسا کہ مایا وادی خیال کرتے ہیں۔ مایا واد اور بدھ مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان میں اگر فرق ہے تو وہ صرف طرز بیان کا ہے۔

بائیسواں باب

وگیان بھکشو کا فلسفہ

وگیان بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عامہ

انتہائی مقصود غم کا خاتمہ نہیں بلکہ غم کے تجربے کا خاتمہ ہے۔ کیونکہ جب حالت نجات میں غم نہیں رہتا۔ تب خود غم کو نجات حاصل نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ وہ دنیا میں موجود رہنا ہوا دوسروں کے دکھ کا موجب ہوا کرتا ہے۔ صرف نجات یافتہ فرد ہی غم کے تجربے سے چھٹکارا پاتا ہے۔ نجات کی انتہائی حالت سرور کی حالت میں ہو سکتی۔ چونکہ اس حالت میں ذہن اور ذہنی حالات ہی نہیں پائے جاتے۔ اس لئے تجربہ سرور ممکن نہیں ہے۔ آتما ایک ہی وقت خود سرور اور سرور کا تجربہ حاصل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ جب آتما کی ذات کو سرور (آسند) بتلایا جاتا ہے۔ تب اصطلاحاً اس کے معنی نفس غم ہوا کرتے ہیں۔

بھکشو بتدیج حقائق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں ایک حقیقت دوسری

حقیقت سے زیادہ پائدار اور حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پرما تلسلا وہی کا وہی ہے۔ اور تغیر و فنا سے مبرا ہے۔ وہ پرش پر کرتی اور پر کرتی کی دیگر تئوں سے بڑھ کر حقیقی ہے۔ پرانوں کے نظریے میں بھی اس خیال کا اظہار ہوا ہے کہ دنیا کی انتہائی حقیقت کی فطرت علم ہے یہ دنیا پرما تئ کی صورت ہے۔ اس حقیقی صورت کے اعتبار سے ہی دنیا کو انتہائی طور پر حقیقی مانا گیا ہے۔ پر کرتی اور پرش اس کی تغیر پذیر صورتوں کے نام ہیں۔ پر کرتی کو جہاں تک پرما تئ کی ایک مضمر طاقت مانا جاتا ہے وہ غیر موجود کہلاتی ہے۔ مگر جہاں تک وہ ارتقائی تفسیرات کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے۔ اسے موجود سمجھا جاتا ہے۔ نجات کا حصول اس جسم لطیف کی تحلیل سے ممکن ہوتا ہے۔ جو پنج تئ (ما تر اؤں) (بالقوہ عناصر خمسہ) اور گیارہ حواس سے بنا ہے۔ اس تحلیل کے نتیجے کے طور پر آتما برہم میں جو شعور منور ہے۔ سمندر میں ندیوں کی مانند محو ہو جاتا ہے۔ یہ حالت وحدتِ مطلقیہ کی نہیں بلکہ وحدتِ در اختلاف کی ہے۔ سائیکہ کی رو سے نجات کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں ہے۔ جب تک وہ کرم جو سکھ دکھ کے چل لانے کے لئے پختہ ہو چکے ہیں بھو گے جانے پر ختم نہ ہو جائیں۔ یہاں تک کہ جب او دیا بھی مٹ چکتی ہے تب بھی اس وقت تک نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ پرار بدھ کرم کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ لیکن یوگی اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دھیان کے ذریعے لامعروض حالت میں داخل ہو جائے۔ یہ قابلیت پرار بدھ کرم کا پھل بھو گئے کے امکان کو روک رکھتی ہے۔ اس لئے ہمہ گیات سماجی کی حالت سے وہ براہ راست حالتِ نجات میں داخل ہو سکتا ہے۔ یہ حالت نجات صرف انیشدوں کا مطلب سمجھنے سے ہی نصیب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اس فلسفیانہ حکمت سے جو لفلکو کے معقول عمل سے حاصل ہوتی ہے اور یوگ کے درمیان کے تسلسل مدارج میں سے گزرنے سے پائی جاتی ہے۔

یہ دنیا بطور شعور منور برہم سے براہ راست صد و نہین پاتی اور نہ ہی کمال پر کرتی اور پرش برہم سے بذریعہ تغیرات ارتقائی (پرینام) ظہور میں آتے ہیں۔ اگر یہ دنیا برہم سے براہ راست ظہور میں آتی تب تو نیکی اور بدی کو بھی برہم کے ہی ظہورات ماننا پڑتا۔ خدا کی بے آغاز مشیت کے ذریعے پہلے یگوں کے شروع میں برہم شتو کے تعلق میں ایشر کی مانند عمل کرتا اور پر کرتی اور پرش جو پہلے ہی برہم میں مضمر ہیں۔ واقعی طور پر

وجود میں لاکر پرکرتی کو پرش سے مربوط کر دیتا ہے۔ پر کر کرتی اور پرش کو پیدا کرنے والے باطن
 علیٰ زدی کے لمحے کا نام کال ہے۔ ان معنوں میں کال کو اکثر اوقات فاعلیت حرکتی خیال کیا جاتا
 ہے۔ اگرچہ پرش بذاتِ خود بالکل ہی بے حرکت ہیں۔ لیکن وہ پر کر کرتی کے تعلق میں اگرچہ
 سدا حرکت پذیر رہتی ہے۔ حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ کال برہمہ کی حرکتی
 فاعلیت کے طور پر قدرۃ پر کر کرتی کی حرکت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ پر کر کرتی اور
 پرش دونوں ہی بذاتِ خود ساکن اور بے حرکت ہیں اور صرف برہمہ کی حرکتی فاعلیت
 نے باعثِ حرکت میں آتے ہیں اسی حرکتی فاعلیت کو ہی دوسرے لفظوں میں کال
 کہا جاتا ہے اور اس طرح یہ پر کر کرتی اور پرش کی مانند برہمہ کی ایک ابدی قوت ہے۔
 واقعی ہستی کی دیگر تمام صورتوں میں کال شخص و مشروط ہونے سے غیر ابدی اور ایک
 حد تک خیالی ہوتا ہے۔ صرف ابدی طاقت کے طور پر جو حرکتی عمل کے تمام اعمال میں اور
 ان کے ذریعے عمل پذیر ہو رہی ہے۔ کال کو ابدی کہہ سکتے ہیں۔ وہ کال جو پرش اور
 پر کر کرتی کو مربوط کرنا چاہتا ہے۔ غیر ابدی ہے اور اس لئے وہ پرش
 کی حالت میں جب یہ تعلقات معدوم ہو جاتے ہیں۔ خود بھی نہیں رہتا۔ اس کا وجہ
 یہ ہے کہ جو کال پرش اور پر کر کرتی کے درمیان ربط قائم کرتا ہے۔ وہ ایک پہلو پر
 مشیتِ ایزدی سے اور دوسرے پہلو پر اپنے پیدا کئے ہوئے معلومات سے متعین
 اور مشروط ہوتا ہے۔ اس متعین کال کو ہی حال۔ ماضی اور مستقبل کا نام دیا جاسکتا ہے
 لیکن حال۔ ماضی اور مستقبل کی اصطلاحات ایک ارتقائی تغیر ظاہر کرتی ہیں اور ایسا تغیر
 محل و حرکت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی عمل جو کال کی ظاہری صورتوں حال۔ ماضی اور مستقبل
 سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ابدی خیال کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اقد وید۔ انیسواں۔ ۵۷۔ اقد وید میں زمانے کو زمین، آسمان اور ان تمام موجودات کا خالق مانا گیا ہے جو زمانے
 میں پیدا ہوئی ہیں۔ تیس اور برہم زمانے میں رہتے ہیں اور زمانہ سب کا دیوتا ہے۔ زمانے نے ہر عمل و معلومات کو پیدا کیا
 ہے۔ کائنات کو بھی زمانے نے چلانا شروع کیا ہے۔ زمانہ ہی اس کا خالق اور اس میں ہی وہ محفوظ رہتی ہے۔ زمانہ ہی
 براہمن بن کر ہر شے کو ہمارا دیتا ہے۔ شہ تیار شہ تریشد کی رو سے زمانہ سورج سے جو علت کے لئے ہمارا دیوتا ہے۔
 جیترا انشد۔ ششم۔ ۱۳ میں کہا گیا ہے کہ زمانے سے ہی تمام مخلوقات پیدا ہو کر نشوونما کو کٹھیا کرتی ہے۔

باب

حاشیے میں اچھو وید کا جو حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح ہندو سلف میں زمانے کا تصور بطور ایک عمل یا حرکت کے ہر شے کی پیدائش۔ قیام اور فنا کا موجب سمجھا گیا ہے۔ خدا۔ پر مشتمل ہی برہم یا پر جاپتی کو بھی زمانے سے پیدا شدہ سمجھا جاتا ہے۔ عیسوی انپشہ میں زمانے کو لازمان (اکال) تصور کیا گیا ہے۔ لہذا ان زمانہ ابتدائی زمانہ ہے جو ایک غیر محدود اور بے انداز طاقت ہے۔ اس سے سورج کی پیدائش ہو چکے پر ایک محدود صورت میں نمودار ہو کر حرکات آفتاب ناپنی جاتی ہے کل ظہور است قدرت کا سلسلہ زمانے کی اس طاقت کی اشاعت یا ظہور ہے جسے چلانے والا اور کوئی بھی ناظم نہیں ہے۔ زمانے کا یہ تصور ٹھکانہ معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر ترین دیوتا یعنی پریشی اور پر جاپتی بھی اس کی پیدائش بتلائے گئے ہیں۔

بہا محارت کے افشاں پر ب کے پہلے باب میں گوتی جس کے لڑکے کو سانپ نے کاٹا تھا اور ایک شکاری جو اس سانپ کو مارنا چاہتا تھا۔ سانپ۔ موت اور کل کے درمیان ایک مکالمہ موجود ہے۔ یہ مکالمہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ زمانہ نہ صرف بذات خود کل واقعات کا خالق ہے۔ بلکہ ستوراج اور تس کے تمام حالات زمین و آسمان میں جو کچھ بھی ساکن یا متحرک ہے۔ ہماری جملہ حرکات اور ان حرکات کا خاتمہ۔ سورج۔ چاند پانی۔ ہوا۔ آسمان۔ زمین۔ دریاؤں۔ سمندروں۔ جو کچھ بھی موجود یا غیر موجود ہے۔ سب کے سب زمانی فطرت رکھتے زمانے سے ہی پیدا اور فنا ہوئے ہیں پس زمانہ علت اولیٰ ہے۔ لیکن زمانہ کرموں کے قانون کے مطابق کام کرتا ہے۔ اس طرح زمانہ اور کرم کے درمیان بے ابتدا رشتہ پایا جاتا ہے۔ جو تمام واقعات کی روش کا تعین کرنے والا ہے۔ کرم خود بھی زمانے کی پیدائش ہے اور اس حیثیت سے وہ زمانی عمل کی مستقبل صورتوں کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہاں ہم زمانے کے دوسرے طبقے کی مثال پاتے ہیں۔ زمانے کا وہ تصور جگ اشیا کی برترین اور اندرونی علت ہے اس طبقے پر زمانہ کرم سے رہنمائی پاتا ہے تصور دانے کے تیسرے مرحلے پر جو پراخوں میں بیان ہو چکا ہے جسے جھکھو قبول کرتا ہے۔ یہ برہم کی ذات میں موجود و عابدی اور حریکی طاقت ہے۔ جسے الیشو راہنی مرضی

قبیلہ حاشیہ مولا شتہ۔ زمانہ ایک بے صورت موت ہے۔ اسی کتاب میں یہ بھی لکھا ہے کہ برہم کے دور واپ ہیں۔
زمانہ اور زمانہ۔

سے استعمال کرتا ہے۔

بات

شائستروں کی عبارات میں پرش کا لفظ اکثر معنی واحد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مگر اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے ساکھیاہ سوترا۔ ۴ ص ۱۱۱ شلوک کی مانند اعلیٰ پرش اور معمولی پرش میں یہی فرق ہے کہ جبکہ معمولی پرشوں کو اپنے اعمال کے عمل کے طور پر سکھ کے تجربات میں سے گزرا پڑتا ہے۔ اعلیٰ پرش اپنے ستون کے جسم کے ذریعے اس کے سامنے اپنا ہی عکس بنانے کے باعث ابدی اور لگاتار سورج حاصل کرتا ہے مگر معمولی پرش سکھ اور سکھ کا تجربہ ایسا ہی نہیں رکھتے کیونکہ جرن کمت (سنت) لوگ کوئی ایسا تجربہ نہیں رکھتے لیکن ایشورنود متاثر ہوئے بغیر دوسروں کے سکھ سکھ کا تجربہ حاصل کر سکتا ہے۔ انتہائی حقیقت یا پرہم وہ شعور منہو ہے جو پرش اور پرکرتی اور اس کے ارتقائی ظہورات کی تہ میں موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ پرہم کی ظہوری صورتیں ہیں اس لئے یہ ہارہم متحدہ و مربوط نظر آتے ہیں۔ یہ پرکرتی کی حرکت بھی انتہائی نظم سے شعور منہو کی جو بنیادی حقیقت ہے خود روح حرکت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

وویک اور اوویک۔ امتیاز اور عدم امتیاز بدھتی میں پائے جاتے ہیں۔ اس امر واقعہ سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے کہ کیوں پرش خود کو اس بدھی سے تمیز نہیں کر سکتے جس کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے۔ بدھتی کے ساتھ پرشوں کا تعلق تضاد کا ہے کہ اس کے اندر امتیاز اور عدم امتیاز کی دونوں صفیں پائی جائیں۔ مشکل یہ ہے کہ عدم امتیاز کی طاقت امتیاز کی روشنی کی اس قدر مخالف ہے کہ اس روشنی کے ظہور

لے۔ اہر بدھتی سنگھتا میں جو بدھتی رات کی ایک کتاب ہے۔ بدھتی (شدنی) اور کالی (زمانہ) کو ان وقت سے منور ہونے والے ہر توکل کی طاقت کے دو ظہورات بتایا گیا ہے اس کال سے پہلے سوگن کا ظہور ہوتا ہے۔ پھر اس سے رجوگن اور رجوگن سے توگن کا ظہور ہوا کرتا ہے۔

نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ ہی ہے جو ملتا اور بدھتا ہے۔ البتہ زمانہ و شنو کے خود میں عمل (سدرشن) سے طاقت پاتا ہے اور کال کے حرکی عمل کا ہی نتیجہ ہے کہ یہ پرکرتی خود کو ارتقائی صورتوں میں بدلا کرتی ہے۔

ساکھیاہ پرہم پرہم پرہم کی طرف اشارہ کرتی ہوئی کہ وہ ملت عالم ہے۔ یہ ہیکر اسکی تردید کرتی ہے کہ کال کوئی جداگانہ بدھتی نہیں رکھتا۔ صرف تین مقولے موجود ہیں۔ ویکت۔ اویکت اور پرش۔ زمانہ کے اندر ہی شامل ہے۔ مگر اہر بدھتی سنگھتا معنی واحد کی توجیہ پرش کے متعلق تصور سے مشابہت کی کھیلوں کے چھتے کی مانند

بات کے لئے بہت ہی قہر ڈا سو قہ ہے یوگ کا مقصد یہ ہے کہ عدم اختیار کے میلان کو کمزور کر کے بالآخر اس کا استیصال کر دے تاکہ اختیار کی روشنی ظہور پذیر ہو سکے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس مخالفت کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ایک منفی حالت ہے جو پرکرتی کے ظہورات مثلاً الفت و نفرت جن میں سے ہم لگا تار گزر رہے ہیں ان کے تعلق سے لغم اختیار کی عدم پیدائش سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر سانکھیہ کی رائے یہ ہے کہ ودیک پیدائش ہو گئے کا باعث یہ ہے کہ بدھی اور پرش اس قدر لطیف ہیں اور ایسی باہمی تشابہت رکھتے ہیں کہ ان کی فطرت میں تیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مگر سانکھیہ کے اس نظریے کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ ان کی لطیف فطرت ہی ودیک کی نموداری میں مانع ہوتی ہے۔ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یوگ کا عمل ودیک کے حصول میں بالکل غیر موثر ہوتا۔ اصل سبب یہ ہے کہ اشیاء کے کثیف کے ساتھ ہماری الفت و نفرت کے جذبات ہمیں ان اشیاء کے متعلق نظر مبہرہ سے محروم رکھتے ہیں۔ اور اشیاء کے کثیف کے ساتھ ہماری الفت محسوسات کے ساتھ ہمارے طویل تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ پیدائش کا مقصد واحد یہی ہے کہ اس پرش کے تجارب کے لئے مواد بہم پہنچایا جائے۔ جو بدھی کے ذریعہ تمام تجربات تغیرات لذت اور دکھ سکھ اور درد میں سے گذرنا ہو اسلئے ہوتا ہے۔ بدھی کے الگ ہونے پر کل تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ برہم اپنی ذات میں خود منور ہوتا ہے۔ اور اگرچہ اس کا اس طرح کا علم نجات دیتا ہے۔ اس پر بھی قدرت مطلقہ سازی کل ہونا اور دیگر شخصی خواص اس کے ساتھ اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں کہ اسے فوق شخصیت بنی جانے سے عبادت ممکن ہوتی ہے اور عبادت شخصی انسان کے ذریعے سے ہی اصلی علم نمودار ہو سکتا ہے۔ شائستروں میں کہا گیا ہے کہ خدا کو تمیں (ریاضت) والی۔ یگیوں کے ذریعے نہیں بلکہ صرف جگتی و عشق ایندی کے ذریعے سے ہی پایا جاسکتا ہے۔ برترین عبادت کی روح محبت ہے۔

خدا سب کے اندر اندوونی ناظم کے طور پر بتا ہے اور ہر ایک سے شمولیت کی وساطت کے بغیر اس پر روشن ہے۔ اسے ساری کل اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ

شری مہارشی صوگندیشہ غنیا کی سستی جو ایک وجود کل کی طرح کام کرتی ہوئی بھی بطور مہارشی غنیا کی شریعت ثابت دیکھی ہے۔ کرتا ہے۔ ہر بدھینہ پٹھان ششتم۔ ۳۲۔

۲۲

سب کی علت ہے اور سب کا اندرونی ناظم ہے۔

بھکنتی کے معنی الشور کا نام سننا۔ اس کی تحمید۔ اس کی محبت اور اس کا دھیان ہیں۔ ان کے ذریعے سچا علم حاصل ہوتا ہے ان تمام اعمال کو ایشور سبوا (غیرت ایزدی) سمجھنا چاہیے۔ بھکنتی کے ان تمام اعمال کی روح محبت ہونی چاہیے۔ بھکشو گرو پران کا یہ حوالہ دیتا ہوا کہ بھکنتی کے مافے بھگ کے معنی غدرت ہیں وہ بھاگوت کا وائش کرنا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سچی عبادت اس جذبے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ جو آنکھوں میں آنسو آتا۔ دل کو پھیلاتا اور جسم کے روٹھنے کھڑے کرتا ہے۔ بھکنتی کے جذبے کے زیر اثر اپنی ہستی پھیل کر ایزدی ہستی میں اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جیسے گنگا سمندر میں۔

مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوگا۔ کہ بھکشو بھکنتی کو محبت جانتا ہوا ہے برترین کشف کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ مگر اس نے جو مابعد الطبعیاتی خیالات دیے ہیں۔ وہ خدا کے تعلق میں اس نظریے کا عادی ہونے کی بہت کم گنجائش چھوڑتے ہیں۔ کیونکہ اگر انتہائی حقیقت شعور منورہ کی فطرت رکھتی ہو تب ہم ایسی ہستی کے ساتھ کوئی شخصی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کشف کے انتہائی مرحلے پر ہم اس انتہائی حقیقت کے ساتھ عدم اختلاف کے رشتے میں داخل ہوتے ہیں جو ذہنی ایک شخص نہیں ہے اور اس لئے اس کے لئے کسی بھی شخصی رشتے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ وگیاں امرت بھاشیہ۔ چارم۔ ۱۔ ۲ میں بھکشہ کہتا ہے۔ کہ موت یا مکتی کے وقت افراد کا تعلق کسی بھی مافیہ علم کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس لئے وہ کوئی شعور نہیں رکھتے اور پتھر اور لکڑی وغیرہ شعور ہستیوں کی فطرت رکھتے ہونے سب کو روشن کرتا ہے۔ لی روح عظیم میں اس طرح سما جاتے ہیں جیسے سمندر میں دریا۔ یہی عظیم روح اپنے آپ سے ان ارواح کو آگ سے چنگاریوں کی مانند باہر کوٹی ہوتی انھیں ایک دوسری سے متمیز کر کے کام کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ یہ روح عظیم یا پرما تامل ارواح کا ناظم باطنی اور محرک ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ روح عظیم بھی انتہائی حقیقت نہیں ہے۔ جو شعور منورہ ہے۔ بلکہ ستونے جسم کے تعلق میں اس انتہائی حقیقت کا ایک ظہور ہے۔ ان حالات میں مابعد الطبعی صورت حال اس امر کی اجازت ہی نہیں دیتی۔ کہ انسانوں اور اس انتہائی حقیقت کے درمیان کوئی شخصی رشتہ قائم ہو سکے۔ لیکن اگرچہ خدا کے ساتھ بطور انتہائی شعور کے فلسفیانہ نظر سے کسی شخصی رشتے کا

امکان نہیں۔ لیکن ضروری اور قدرتی نتیجہ نہ ہونے پر بھی جھکشو کے عابدانہ میلان نے ایسا رشتہ قائم کر ہی لیا ہے۔ یہ عابدانہ رشتہ ستری طرز پر ایسے جذباتِ محبت کی لطف اندوزی میں خیال کیا گیا ہے۔ جو حالتِ مستی کی طرف مصود پذیر ہوتے ہیں نیز دی محبت کا تصور بھاگوت پزان میں پایا جاتا ہے اور بعد میں چیتنیہ کے چلائے ہوئے ویشنومت میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ طریقہ اس تصورِ عبادت سے مختلف ہے جو نظامِ راناج میں پایا جاتا ہے۔ جہاں کہ جھکشو کو لگاتار اور مسلسل دھیان سمجھا گیا ہے۔ اس نے جھکشو خدا پرستی میں جذبہ پرستی کا اگر سب سے پہلا نہیں تو سب سے پہلے شارجین میں سے ہے۔ بشرطیکہ ہم بھاگوت پزان میں بیان کردہ جذبہ پرستی کا خیال نہ کریں۔ زمانہ جاں کے یورپی فلسفیوں میں بھی ایسی امثلہ دیکھی جاتی ہیں۔ جہاں مشکل صورتِ سال اس جذبہ پرستی کو معقول قرار نہیں دیتی جس کی تلقین فطرت کے عابدانہ تجربے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پرنکل پیٹیسن کا تصورِ خدا چس کیا جاسکتا ہے۔ جیویا افراد کے باب میں بھی صاف طور پر ایک تباہی دکھائی دیتا ہے۔ جبکہ پرشوں (ارواح) کو بعض اوقات شعور منزہ کے طور پر بتلایا جاتا ہے۔ دوسرے اوقات پر انھیں بالکل بے حرکت اور بالکل ہی پر ماتما کے زیرِ حکم بتلایا گیا ہے۔ یہ تناقض اس طرح دور ہو جاتا ہے۔ کہ اس بے حرکتی کو اضافی خیال کیا جائے یعنی پرش تو بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر پر ماتما جو اندرونی ناظم ہے انھیں حرکت کے لئے اکسایا کرتا ہے۔ وہ پتھر اور لکڑی کی مانند ان معنوں میں جڑ خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ وہ بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر اس بے حرکتی کے معنی عدم شعور نہیں ہیں۔ ابدی شعور کی چنگاریاں ہونے کے باعث وہ سداہی شعوری ہستی رکھتے ہیں۔ ان کی حرکت کا مصدر پر ماتما ہے۔ وہی انھیں شعورِ ابدی سے باہر نکالتا (ظہور میں لاتا) ہے اور وہ دنیا دار کا سوا انگ بھرتے ہوئے بالآخر بوقیت نجات سمندر میں ندیوں کی مانند سما جیا کرتے ہیں خدا کا یہ عمل ابدی عمل ہے۔ ایک ابدی اور تخلیقی محرک ہے۔ جو مطلقاً کوئی بیرونی مدعا یا مقصد نہیں رکھتی۔ یہ تحریک خدا کے ذاتی سرور سے عملِ نفس کی مانند خود بخود نمودار ہو کر کسی بھی مقصد کے حصول کی غرض نہیں رکھتی۔ ویاس بھاشیہ میں کہا گیا ہے۔ کہ تخلیقی ایزدی جانداروں کی بھلائی کے لئے ہے۔ لیکن جھکشو کی بھی مقصد

کا سوید نہیں ہے۔ اس عمل کو بعض اوقات بے مقصد بازیانہ عمل سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ لیکن جھکشو کہتا ہے کہ اگر بازی یا لیلہ کوئی ذرا مقصد رکھتی ہو۔ تو وہ بھی اس ایزدی عمل میں نہیں پایا جاتا۔ یہ عمل خدا کی تخلیقی تمنا سے خود بخود نمودار ہوتا ہے جس کے لئے کسی جسم یا حاسوں کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ کل کائنات کے ساتھ ایک ہے اور اس حیثیت سے اس کا عمل اس سے باہر کوئی ایسا مقصد نہیں رکھتا۔ جیسا کہ اعمال عامہ میں دیکھا جاتا ہے۔ وہی انسانوں کے بے آغاز اعمال پر بھروسہ رکھتا ہوا ان سے بھلے اور بُرے کام کر داتا ہے۔ چونکہ کرم بھی اس کی طاقت کا ایک جزو اور اس کی امنگ کا ایک ظہور ہے۔ اس لئے وہ اس کی آزادی پر حد نہیں لگا سکتا۔ رحمت کی وہ مثال جس میں ایک بادشاہ اپنے خدام کی بھلی بری خدمات کے مطابق ان پر اپنی رحمت نازل کرتا یا ان سے ہٹا لیتا ہے۔ فرد کے اعمال اور خدا کی آزادی میں موافقت کو سمجھنے میں مہموں سمجھی گئی ہے۔ اگر یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ اگر خدا کی قوت خالقہ ابدی ہے۔ تب یہ کرم پر انحصار نہیں رکھ سکتی۔ جھکشو اس کے جواب میں کہتا ہے کہ کرم ان عمل معاو نہ کے طور پر عمل کرتے ہیں جو خدا کی ابدی اور اخلاقی تحریک کو سکھ دکھ کے تجربات کا تعین کرتی ہیں۔ پُرانوں کے میلان کی تقلید کرتا ہوا جھکشو کہتا ہے۔ کہ ایشور کا پیدا کیا ہوا برہمہ گرہج ہی اس قانون کرم کے واضح طور پر نمودار ہوتا ہے جو کہ خدا کے خود رد عمل میں رائج ہے۔ اس لئے وہی کرموں کے مطابق نوع انسان کے دکھ کے لئے ذمہ دار ہے۔ خدا اس عمل کی مدد صرف اس طور پر کیا کرتا ہے کہ اسے بلا رکاوٹ جاری رہنے دیتا ہے۔ وہ ایک دوسرے جیلے میں کہتا ہے کہ ایشور جیون اور دھرم (خوبی) اور ادھرم (بدی) خوبی اور عیب سے تعلق رکھنے والے عناصر جنت (پادھی) کو خود میں اپنے اجزا کے طور پر دیکھتا ہے جیوں کے ساتھ ان ششراٹھا (پادھیوں) کو مربوط کر کے انھیں خود سے باہر کرتا ہے۔ اس طرح وہ رد و حل کو اسی طرح بناتا ہے جیسے کھار گھڑوں کو۔

۱۔ لیکن امت جاشیہ باب دوم - ۳۳

۲۔ ۳۲-۱

۳۔ ۵-۳

آتما کو بذات خود ناقابل لمس اور ہر ایک قسم کے علاقے سے آزاد (اسنگ)
 بتلایا ہے۔ اس لئے پرش اور پرکرتی کا تعلق معمولی معنوں میں راہ راست ارتباط نظر نہیں
 کرتا۔ اس تعلق کے یہ معنی ہیں۔ کہ عناصر معدنہ کے ذریعے برترین عکس پُر کر روح پاک
 سے ایک جیو کی مانند کام کروایا کرتا ہے آتما اپنی صفت یا خاصیت کے طور پر کوئی علم
 نہیں رکھتا اور بذات خود شعور منزه ہے اور اس شعور کا کبھی خاتمہ نہیں ہے۔ جو کہ
 بے خواب نیند میں بھی برقرار رہتا ہے۔ لیکن بے خواب نیند میں کوئی واقعی علم موجود
 نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت کوئی مافیہ نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ شعور جو آتما کی
 ذات میں موجود ہوتا ہے۔ اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ آنتہ کرن میں بسنے والی خواہشات
 (دواسنائیں) روح منزه پر اس لئے اثر انداز نہیں ہو سکتیں کہ اُس حالت میں ذہن
 (آنتہ کرن) محلول حالت میں ہوتا ہے۔ اشیا اور مافیہات کا علم مبدی کے حالات
 کے ذریعے اندک اس سے حاصل ہوتا ہے۔ شعور منزه آتما کے ساتھ ایک جوئے
 کے باعث بے خواب نیند میں اُس خود شعوری کا امکان ہی نہیں ہے جس کے
 اندر معروض و موضوع موجود ہوتے ہیں شعور منزه ہمیشہ ایک حال پر رہتا ہے
 اور ذہنی حالات کی تبدیلی کے موافق ہی اشیا کا علم نمودار اور غائب ہوا کرتا ہے
 پس جیو بذات خود پرماتما کے عکسوں سے نمودار نہیں ہوتے جیسا کہ اہل شکر فرض
 کرتے ہیں کیوں کہ اس صورت میں جیو بالکل غیر حقیقی ہونے سے قید و نجات بھی کوئی
 حقیقت نہ رکھیں گے۔

وگیان امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم

دنیا کی پیدائش۔ رستی۔ قیام۔ تبدیلی اور فنا برہم بطور خدا (ایشور) سے
 ہیں۔ وہ پرکرتی اور پرش کو وجود میں لانے والی طاقتوں کو اپنے اندر رکھتا ہوا
 خود کو صورتوں میں نمودار کرتا ہے۔ برہم شعور منزه کے طور پر اپنے ہی ایک

عنصرِ مہینہ کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ یہ عنصر مہینہ مایا ہے۔ جو اس سارے تخلیقی عمل میں ستونگن کے طور پر موجود ہے۔ اس طرح اس عظیم ہستی سے جو تمام دکھوں سے مبرا ہے۔ کرم اور ان کے پھل پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ برہم سوئے ۱۱۔ ۲۔ کہتا ہے کہ برہم وہ ہے جس سے یہ دنیا ظہور میں آکر قیام پا رہی ہے۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ انتہائی طور پر حقیقی اور غیر ظور پذیر ذات میں یہ دنیا درحقیقت ایک ابدی واقعہ ہے۔ دنیا کی پیدائش۔ تبدیلی اور فنا اس کے صرف ظہوری اندازات ہیں۔ یہاں برہم کو ادھشان کارن مانا گیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ برہم گویا دنیا کی بنیاد سہارا اور محل ہے جس کے اندر دنیا غیر منقسم اور اس سے غیر مختلف حالت میں موجود ہے اور وہ ساری دنیا کو مربوط رکھتا ہے۔ برہم وہ سبب ہے۔ جو دنیا کی علت مادی کو اس لئے مربوط رکھتا ہے کہ وہ اس کی صورت میں بدل سکے۔ برہم انتہائی علت کی وہ حقیقت ہے۔ جو دیگر ہر قسم کی تعلیل کو ممکن بناتی ہے۔ مٹی برہم میں پرش اور پرکریا ابدی شعور میں رہتے ہیں۔ اور اس کیفیت میں وہ اس کے ساتھ ایک ہو کر باہم متحد رہتے ہیں۔ برہم نہ تو تغیر پذیر ہے اور نہ پرش اور پرکریا کے ساتھ ایک سمجھے جانے کے قابل ہے۔ اس امر واقعہ کے باعث مٹی اگرچہ برہم شعور منسزہ اور لا تغیر ہے۔ پھر بھی دنیا کے ساتھ ایک اور اس کی علت مادی سمجھا جاتا ہے۔ علت مادی یا اُپادرن کارن وہ نام ہے جو بدلنے والی علت مادی (دوکاری کارن) اور بنیادی سبب (ادھشان کارن) کو دیا گیا ہے۔ علت مادی اور علت اساسی کا اندرونی اصول یہ ہے کہ معلول اس کے اندر جو حالت میں یا اس سے غیر مختلف صورت میں موجود رہتا ہے۔ علت کے ساتھ ادھجاگ ۲۵۵ یا وحدت میں جو تصور پایا جاتا ہے۔ وہ معمولی عینیت کا تصور نہیں بلکہ ایک طرح کا بے تعلقی کا تعلق یا وہ حالت یکجائی ہے جو ایسے اجزائے ترکیبی میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ کہ ان کے درمیان نسبتی ربط بتلایا جاسکے۔ اس سارے بیان کا چوڑا یہ

۱۔ دھیان امرت ۱۔ ۱۔ ۲۔

۲۔ دھیان امرت بھاخہ ۱۔ ۱۔ ۳۔

۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔

بابت

ہے کہ کائنات برہم میں جو اس کا عمل ہے اس طرح مقیم ہے کہ اسے اس کا ایک ظہور مہیوم نہیں کہہ سکتے اور نہ اسے اس کی تبدیل صورت یا پیدائش خیال کیا جاسکتا ہے اور جبکہ علت و معلول کے درمیان دو ممکن رشتوں کا تصور بہال کار آمد نہیں ہو سکتا۔ یہ کائنات اس عمل کے بغیر کوئی ہستی۔ اہمیت یا معنی نہیں رکھتی جس میں یہ قیام ہے اور جو اس کے ارتقائی عمل میں معاون ہوتا ہے۔ مہارا دیشی اور لینے والے کا معمولی تصور بہال غیر موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تصور غیر منحصر ہستی کی دوئی فرض کرتا ہے۔ مگر صورت حاضرہ میں جہاں برہم کو بنیادی علت مانا جاتا ہے۔ اس میں کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی۔ اور برہم سے الگ یہ کائنات خیال میں بھی نہیں آ سکتی۔ کیونکہ وہ اس کا عمل اور اس کی اصلی روح ہوتے ہوئے بھی اپنی برترین حقیقت میں غیر متغیر رہتا ہے پس اگرچہ یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ ان دونوں کے درمیان ایک تعلق موجود ہے۔ مگر وہ تعلق ایسا برتراز خیال و قیاس ہے کہ اس کی مثال اور کہیں ملتی ہی نہیں ایک مصورانہ مثال جو اصلیت سے بہت ہی نیچے رہ جاتی ہے۔ دو دھار پانی کی آمیزش میں پائی جاتی ہے۔ اس مثال میں پانی کی ہستی اُس وقت تک دو دھار کی ہستی پر منحصر ہوتی ہے۔ جب تک کہ وہ مل گھل رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر خیال نہیں کیا جاسکتا۔ پر کرنی اور پرش کی فطرت بھی ذات ایزدی سے جو شعور منزه ہے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اور جو ہر اعراض اور اعمال کی تحلیل کا چشمہ بھی خدا کی وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جو کل اشیاء میں نفوذ پذیر ہو رہی ہے تعلق سموائے اور عمل کے اندر ناقابل اقتیاز ہونے کے بے مثال تعلق میں یہ فرق ہے کہ جب کہ پہلا تعلق اس حالت پر صادق آتا ہے۔ جہاں معلولات میں اور ان کے ذریعے گہرا رشتہ موجود ہو مگر دوسرا تعلق علت میں معلول کے ناقابل اقتیاز طور پر موجود ہونے کے خاص امر واقعہ کی طرف تو اشارہ دیتا ہے معلولات کے اس باہمی تعلق کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا۔ جو وہ کل کے تعلق میں معلولات کے لاینفک رابطہ کے طور پر رکھتے ہیں معمولی عضوی رشتہ

جو ایک زندہ جسم کے اعضاء کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق سے مختلف ہے۔ ہاں جس کے تعلق یہاں اپنے محل میں معلولات کے عدم امتیاز کی صفت کے طور پر اشارہ دیا گیا ہے۔ اجزائے کائنات جن میں جائدار اور بے جان شامل ہیں گل کے اندر ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہوتے ہیں۔ مگر یہ تعلق تو وہی گہرا تعلق ہے جو معلولات کے درمیان پایا جاتا ہے اور گل ان کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ سموائے کے تعلق کی یہی خصوصیت ہے۔ مگر محل کے اندر عدم امتیاز کے بے مثال تعلق میں معلول اپنے محل میں اس طرح قیام رکھتا ہے کہ وہ اپنی علت سے جدا کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتا۔ اس نظریے کے مطابق برہم تو وہ محل۔ سہارا اور بنیاد ہے۔ جو برکرتی اور پرش کی وحدت کی کلیت کو کائنات کی صورتوں میں ارتقا پانے میں مدد و معاون ہوتا ہے۔ اور اس لئے یہ خود اشکال عالم کی تبدیلیوں اور ارتقائی تغیرات میں شریک نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیت سدا اس کے ساتھ۔ اس میں اور اس کے تہا سے رہتی ہوئی صورت عالم میں نشو و نما پاتی ہے۔

وگیان بھکشو کہتا ہے کہ اہل ویشیشک مانتے ہیں کہ ایشور ایک حرکی یا آفاقی فاعل ہے لیکن اس کا خیال ہے کہ تعلیل ازودی کو سموائی۔ اسموائی اور منت کے تعلقات میں سوچا نہیں جاسکتا۔ بلکہ ایک چوتھی قسم کا رشتہ علیت رکھتا ہے اور وہ علت بطور محل و مدخل ہے۔ وہ اس تعلق کو ادھشان کا نام دیتا ہے۔ فنکر کے ویدانت میں یہ اصطلاح پائی جاتی ہے۔ مگر ادھشان کارن کے ہر دو تصورات میں بہت بڑا فرق ہے۔ جبکہ بکشو سے وہ غیر متغیر محل خیال کرتا ہے جو اس کے اندرونی حصول تغیر کی حرکات کو اس کی غیر منقسم وحدت میں سہارا دیتی ہے۔ فنکر ادھشان کو ان تغیر کا محل خیال کرتا ہے۔ جو ویدانت خود غیر حقیقی اور نمودی ہیں مگر بکشو کی لائے میں تغیر پذیر ظہورات غیر حقیقی نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس اصول تغیر کے تبدلات ہیں۔ جو بنیادی سبب کے ساتھ غیر منقسم وحدت میں موجود ہے اور قیام رکھتا ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ دنیا

ہے بھی اور نہیں بھی (سدا سدا روپ) اور اس لئے غیر حقیقی اور موجود
 ہے۔ تب اہل شکر ایک عظیم غلطی کا شکار ہوتے ہیں دنیا کو مست اور مست
 (ہے اور نہیں) اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ تغیر و تبدل کے اصول کی ناپیدگی
 کرتی ہے۔ اسے یہ کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ بدلتی رہتی ہے۔ اسے یہ نہیں کہا جاتا۔
 اس تغیر پذیر عمل کی مستقبل صورت میں جو موجودہ صورت میں غیر موجود ہیں اور موجودہ صورت
 کو یا مستقبل کی ہونے والی صورتوں کے اندر غیر موجود ہے۔ اس واسطے اس دنیا
 کی ہر ایک صورت کو غیر موجود اور باطل خیال کیا جاسکتا ہے اس ہستی کے مقابلے
 میں جو سدا موجود اور وہی کی وہی ہے تمام اشیاء عالم جہاں تک وہ ماضی یا
 مستقبل سے تعلق رکھتی ہیں۔ اپنی موجودہ حالتوں سے رد ہو جاتی ہیں اور اس واسطے
 انہیں باطل کہا جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک وہ حال میں مدد رکھتی ہیں۔ وہ مست
 (حقیقی) شمار ہوتی ہیں۔

مگر کائنات برہم کی ذات میں جس سے یہ مادہ اور ارواح کی دنیا کی
 صورت میں نمودار ہوئی ہے۔ بطور شعور منترہ کے ایک ابدی اور لا تغیر صورت رکھتی
 ہے۔ شعور منترہ بذات خود وہ انتہائی حقیقت ہے جو سدا وہی کی وہی ہے اور
 کسی بھی تغیر و تبدل کے تابع نہیں ہے انفرادی ارواح اور عالم مادی دونوں ہی
 بالآخر برہم میں جو انتہائی اور منترہ شعور ہے محلول اور محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اس لئے
 انہیں برہم۔ انتہائی لا تغیر حقیقت کے مقابلے میں صرف اسما اور صورت خیال کیا جاتا
 ہے بلکہ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ارواح اور مائے کی دنیا بالکل غیر حقیقی اور مایا یا مہوم
 ہے۔ اگرچہ کچھ معلوم ہوتا ہے۔ باطل ہوتا۔ سب اخلاقی قدور معدوم ہو جاتیں اور
 قید و نجات بے معنی ہوتے۔ اگر شعور منترہ کے سوا تمام اشیاء کا بطلان کسی ذریعے سے
 ثابت ہو سکے۔ تب۔ اسی سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ کہ ایسے ثبوت حقیقی اور درست ہیں

۱۔ دگیان امرت بھاشیہ - ۱-۳-

۲۔ " " "

۳۔ " " "

کی وحدت و عینیت کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد وہ انتہائی حالت ہوتی ہے۔ جس میں یہ دنیا شعور منہ میں رہتی رکھتی ہوئی برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مگر صرف حالت فنا میں ہی دنیا برہم کے اندر غیر منقسم وحدت میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حالت پیدائش میں بھی یہ برہم میں رہتی ہوئی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہے کیونکہ تمام نام نہاد آلاتی اور دیگر اقسام کی طاقتیں جو مادے میں دیکھی جاتی ہیں اور اسے حقیقت بخشی ہیں۔ وہ ایذوی طاقت ہی تو ہیں۔ اور جس طرح طاقت ہمیشہ اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے جو اسے رکھتا ہے۔ اس طرح مانا جاتا ہے کہ دنیا بھی اپنے سارے تغیرات کے ساتھ برہم ہی میں ہستی رکھتی ہے۔ پرے کی حالت میں عالم کی توانائیاں برہم کے اندر شعور یا ذی شعور طاقت کی صورت میں موجود رہتی ہیں۔ جسے وہ بعد میں مادی طاقت یا مادے کے طور پر نمونہ دار کرتا ہے۔ برہم میں عالم کی توانائیوں کی وحدت ایسی ہے کہ اگرچہ وہ ایک طرح سے کچھ آزادی رکھتی ہیں مگر یہ اس طرح حقیقت ایذوی کے سہارے اور اس کے ساتھ گھلی ملی ہوتی ہے۔ کہ یہ اس سے الگ ہو نہیں سکتی۔ اس نظر سے عالم مادی کوئی پائیدار ہستی نہیں رکھتی اور اس امر کی آگاہی کو بادیہ یا تناقض کہا جاسکتا ہے یا مگر اس تناقض کے باوجود یہ دنیا اضافی یا دیوہارک ہستی رکھتی ہے۔ پرکرتی اور پرش کی تعلیل ان کی استعدادات مخصوصہ پر محدود ہے جو تغیرات کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن برہم ان کے پیچھے وہ عالمگیر سبب کلی موجود ہے جو نہ صرف ان محدود مخصوصہ کے ذریعے خود اظہاری کرتا ہے۔ بلکہ ان اور ان کے باہمی علاقے کی ہم آہنگی اور ترتیب کو مضبوط رکھتا ہے۔ مثلاً آنکھ کا فعل دیکھنے پر ہی محدود ہے اور طاقت لاسہ محدود لمس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مگر ان سب کے افعال و اعمال کو انفرادی روح منظم کرتی ہوئی ان کی راہ سے خود کام کرتی اور ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ان معنوں میں برہم علت مادی اور علت فاعلی بھی ہے لیے سانچہ اور یوگ میں پرکرتی اور پرش کا باہمی ربط ایک اندرونی اور ذاتی غائیت کے ذریعے ہے۔ لیکن ویدانت

کے نظریے کے مطابق میا کہ جکشتو بتلاتا ہے۔ ان کا باہمی ارتباط عمل ایزدی کے سبب پایا
سے ہوتا ہے۔

فرد

—

ایشور گیتا کی اپنی تفسیر میں جکشتو کہتا ہے کہ زیادہ جامع شے کا میدان کم
جامع شے کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا ہے اور وہ اس کے تعلق میں برہم کی جاتی ہے
کسی معلول کی علت اس معلول کی نسبت جامع تر ہوتی ہے اور اس لئے اس کے
مقابلے میں برہم کہلاتی ہے۔ پس اس طرح سے برہم کا ایک نظام موجود
ہے۔ لیکن جو شے اس نظام کی چوٹی پر ہو۔ وہی جامع ترین اور انتہائی علت
ہے اور اس لئے اسے برترین برہم کہا جاتا ہے۔ پس برہم اعلیٰ ترین اور انتہائی حقیقت
ہے۔ وہ اسباب معینہ جو مادی دنیا کو وجود میں لاتے ہیں۔ وہ برہم کی ذات
میں بطور خیال (فکر) مفہوم رہتے ہیں۔ پیدائش کے یہ مینی ہیں۔ کہ یہی تغلیات جو برہم
کے اندر مضمر حالت میں کسی عمل کے بغیر موجود رہے ہیں۔ وہ عمالم فطرت کی
صورت میں پیدا اور عمل پذیر ہو جاتے ہیں۔ برہم بطور شعور منترہ اپنی ذات میں
پر کرتی کے اس واقعی دنیا میں ارتقا پذیر ہونے کے تمام تغیرات اور تبدیلی
انجشانات کا پورا اور مکمل علم رکھتا ہے۔ پر کرتی کے ارتقا کا نقطہ آغاز وہ لمحہ ہے
جب اس کا پرشوں کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ شاستر کہتے ہیں۔ کہ مالک نے
پر کرتی اور پرش میں داخل ہو کر توازن کو برہم برہم کر کے انھیں ایک دوسرے
سے ملا دیا۔ مگر پرش شعور کی چنگاریوں کی مانند ہیں اور ان میں خلل پیدا کرنا ممکن ہی
نہیں ہے۔ یہ خلل پر کرتی میں پیدا ہوتا ہے اور پر کرتی میں اس خلل کا پرش پر یہ
اثر ہوتا ہے۔ کہ پرشوں میں بھی ایسا خلل معلوم ہونے لگتا ہے پرش اجزائے برہم

ہیں اور اس لیے پرشوں اور برہم میں کسی حقیقی عینیت کا امکان نہیں۔ پرشوں اور برہم میں نام نہاد عینیت صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ چونکہ پرش برہم کی ذات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان کے درمیان اجزاء اور کلی کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ اہل شکر کا یہ دعوے کہ جیو اور برہم ایک ہیں اور ان کا فرق جہالت کی حدود خارجیہ یا انعکاس کے باعث ہوتا ہے، غلط ہے۔ وہ وحدت جو جیو اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے، یہ نہایت کم جیو اپنی صفت میں برہم سے غیر متمیز نہیں (اوجھاگ) اگر انفرادی ارواح (جیو) کی حقیقت سے انکار کیا جائے تب تو مذہبی اور اخلاقی قد و راہ قید و سنجات بے معنی ہوں گے۔

اس خصوص میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے اسی طرح ہی نکلتی ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں۔ یا باپ سے بیٹا۔ یہ ارواح برہم سے اس بات میں مشابہت رکھتی ہیں کہ وہ اپنی ذات میں شعور منہ ہیں۔ لیکن اگرچہ ان کا ظہور برہم سے ہوا ہے۔ تب بھی وہ اپنی فردیت کو برقرار رکھتی ہیں۔ اور یہ بات ان کی اخلاقی نشو و نما کے دائرے کو محفوظ رکھتی ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اپنی ذات میں آزاد اور نجات یافتہ ہیں۔ وہ سب میں نفوذ پذیر ہوتی ہیں اور اپنے اندر اپنی ذات میں کائنات کو جگہ دیتی ہیں۔ ان تمام امور میں وہ برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہیں۔ مگر شرائط معینہ (آپادھی) کے تعلق میں اگر وہ غیر مطلق اور محدود معلوم ہوتی ہیں۔ جب جیو کی ساری نشو و نما کو سمجھ لیا جاتا ہے۔ یعنی ان کا برہم میں اس کے جزو کے طور پر موجود ہونا۔ اس سے جدا گانہ ہستیوں کے طور پر نمودار ہونا۔ شرائط معینہ (آپادھیوں) کے تعلق میں اپنی روش پر زندگی بسر کرنا۔ انجہام کار ان شرائط معینہ سے بے تعلق ہو کر اپنی ذات کو برہم کے ساتھ ایک اور ایک معنوں میں اس سے الگ جاننا۔ یہی سچا فلسفیانہ علم اور کشف ذات ہے۔ جب افراد اپنی نشو و نما اور زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ تب وہ برہم سے مختلف ہو جاتے ہیں لیکن ایک وقت تھا۔ جب وہ برہم کے ساتھ غیر منقسم وحدت رکھتے تھے۔ لیکن باوجود اس وحدت کے برہم ہمیشہ مختلف اور افراد کا غیر معلوم ہوتا ہے اور یہ فرق کسی نہیں مٹا سکتا اس

نظر سے کا سا نکھیہ کے نظریے سے یہ فرق ہے کہ سا نکھیہ صرف پرشوں کی فردیت اور جدائی جان لینے پر ہی قانع ہو رہتا ہے۔ لیکن وہ نظریہ ویدانت جو یہاں بیان ہوا ہے۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ باوجود جدائی کے اپنی ذات میں برہم کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے منور ہو گئے ہیں اور اپنی فردیت اور شدائی کی نشوونما کی تکمیل پر وہ پھر اس میں محو ہو جائیں گے اور اپنی دنیوی زندگی کے دوران میں بھی وہ برہم سے اپنے ایک پہلو پر اس حد تک غیر منقسم رہتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ اس کی طاقتیں اور شکستیاں ہیں لیکن برہم و جیووں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے دنیوی زندگی میں اس لئے بدیہی ظاہر ہو ا کرتا ہے کہ عالم فطرت انفرادی مرکز کے شعروں سے جدا گانہ ہستی رکھتا ہے اور ہر ایک مرکز اپنے ہی تجربے تک محدود ہوتا ہے۔ لیکن پرلے (عالمگیر فنا) کے وقت جب عالم فطرت برہم میں اس کی توانائیوں کی باقاعدہ طرح پر ضم ہو جاتا ہے تب افراد بھی اس میں جذب ہو کر اپنے لئے جدا گانہ دائرہ تجربات نہ رکھتے ہوئے اپنی کوئی توصیفی تعریف نہیں رکھتے۔

جزء و کل کے اس تعلق کی نوعیت جو جیووں اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بیٹے اور باپ کے تعلق میں دکھلائی دیتی ہے۔ باپ ہی بیٹے میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ پیدائش سے پہلے بیٹا اپنے باپ کی قوت میات کے اندر غیر منقسم وحدت کی حالت میں رہتا ہے اور اس پر بھی وہ باپ سے جدا ہوتا ہے۔ تب بھی وہ ہی باپ کی توانائی ہی اپنی نئی روش میں اپنا اعادہ کر رہا ہے اور ایک دائرہ عمل رکھتی ہے۔ صاف طور پر اس کا اپنا ہوتا ہے پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ افراد برہم کے اجزاء ہیں۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ وہ برہم یا خدا یا قائل کا کائنات کی ہستی میں کوئی بہرہ رکھتے ہیں۔ برہم اپنی طاقتیں متجاس الاجزاء نہیں ہے۔ مگر تعریف و تنوع کا عنصر اس میں سد موجود رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے وجود میں یکساں اور متجاس ہوتا۔ تب اس کے اندر کسی تنوع خاص کا امکان نہ ہوتا اور افراد اجزائے مکانی کی مانند ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہوتے۔ لیکن یہ امر واقعہ کہ برہم اپنے اندر کھلی تنوع

بلکہ غم کی مانند ایک جداگانہ شے ہے۔ جو بذریعہ شعور نمودار ہوتی ہے۔ اس لئے
 نہ تو برہمہ اور نہ آتما کو سرور (آنند) کی فطرت والا کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آنند
 تو پرکرتی کا ایک (وکار) (تغیر) ہے اور اس لئے یہ مظہر درشن نہیں۔ بلکہ ایک
 ظہور (درشنیہ) ہے۔ شعور کو تنویر اشیا کے لئے قوائے عقلیہ کی وساطت درکار
 ہوتی ہے۔ مگر شعور بذات خود دیگر قوے کی وساطت کا محتاج نہیں ہے۔ لیکن
 اگر اسے بھی محتاج مانا جائے۔ تو زیر بحث سوال کے حل ہونے کی بجائے اس کا
 نتیجہ رجعت غیر محدود ہو گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ شعور کو خود اظہاری کے لئے
 کوشش کرنی پڑتی ہے کیونکہ کوئی ہستی اپنے آپ پر عمل نہیں کر سکتی۔ اگر مذکورہ بالا
 دائرہ کی بنیاد آتما کی فطرت سرور نہ ہو۔ تب تو نجات کی حالت میں بھی کوئی سرور
 (آنند) نہ ہو گا۔ اسی حالت میں صرف غم نہ رہے گا۔ بلکہ سرور اور غم دونوں
 کے نہ رہنے پر وہ حالت ہوگی۔ جسے اصطلاحاً سکھ (خشبی) کہا جاتا ہے۔ نجات
 کے وقت تمام قوائے عسی کی مانند جملہ شرائط معینہ و ذک مثٹ جانے پر لذت
 و درد کے تجربات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حقائق ہیں جن کا تعلق ان
 اشیا سے ہے جو ان دائروں میں آتما کے رد و نمودار ہوتی ہیں جب اپنشد کہتے ہیں
 کہ آتما ہمیں سب سے برہم کر پیا رہا ہے۔ تب اس کے یہ معنی لینے کی ضرورت نہیں
 ہے کہ لذت ہمیں سب سے بڑھ کر پیاری ہے۔ کیونکہ آتما اپنی ذات کی خاطر ہی پیدا
 ہوتا ہے اور یہاں یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہاں لذت کے معنی دکھ کا دور
 ہو جانا ہیں۔ آتما کی بقایا لگاتار ہستی کی خواہش پیار کے اس جذبہ کو ظاہر کرتی ہے۔
 جو ہم سب آتما کے متعلق رکھتے ہیں۔ دوسرا نظریہ کہ علم و کشف کا انتہائی مقصد
 غم کا خاتمہ ہے۔ اس لئے ناقابل اعتراض ہے۔ کہ لذت اور دکھ کبھی آتماؤں کے
 ساتھ تعلق نہیں رکھتے اور لذت اور درد کے ساتھ اگر ہمارا تعلق ہوتا ہے۔ تو
 وہ صرف ہمارے سکھ دکھ کے باعث ہوتا ہے۔ آتما کے ساتھ الفت کی وجہ

سے براہ راست نہیں۔ بھوک کی اصطلاح جس کا ترجمہ یہاں اوموری صحت کے ساتھ نہ تجرید کیا جاسکتا ہے۔ دہرا استعمال رکھتا ہوا عقل (نفسی ہوش) اور پریش کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پرکرتی سکھ۔ دکھ اور موہ کے مسائل سے مرکب ہے اور بدھ متی (عقل) پرکرتی کی ایک پرکرتی (ارتقائی ظہور) ہے۔ اس لئے جب بدھ متی سکھ اور دکھ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ یہ تعلق بدھ متی کو ایسا مسالہ مہیا کرتا ہے جس سے یہ تیار ہو کر اپنی غلطرت اور بناوٹ کو برقرار اور جاری رکھتی ہے۔ لیکن جب بھوک کا لفظ پریش سے تعلق رکھتا ہو۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو خوشی اور غم بدھ متی میں ہے وہ اس میں منعکس ہو کر براہ راست جانا جاتا ہے۔ لذت و درد کا یہی وجدان ہی پریش میں منعکس ہو کر پریش کا بھوک (تجربہ) کہلاتا ہے۔ بدھ متی و درد و ہماز کے معنی میں بھی کوئی بھوک یا تجربہ نہیں رکھ سکتی۔ صرف اسی وجہ سے ہی کہ وہ غیر ذی ظہور ہے۔ مگر یہ دلیل منقولیت کے ساتھ دیا جاسکتی ہے کہ چونکہ پریش و حقیقت انانیت (میں) نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس اصطلاح کے حقیقی سمجھنے میں غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا۔ اور چونکہ یہ دراصل غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا اور اس لئے یہ غم کے خاتمے کو بھی اپنے لئے کوئی بڑی سے بڑی اہمیت نہیں دے سکتا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اثبات کو جان لینا کہ غم کا خاتمہ بھوکنا (موجب) پریش کے لئے انتہائی قیمت رکھتا ہے، بدھ متی کو رواں ترقی پر اگلے چلاتا ہے، اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب سمت افادت میں بدھ متی کی کوئی حرکت نہ پائی جاتی۔ پس اگرچہ لذت اور درد پریش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ مگر پھر بھی اس کے تجربے میں آسکتے ہیں اور ایسے تجربات سے بدھ متی راہنمائی حاصل کر سکتی ہے۔

جب انشد کہتے ہیں کہ "وہ تو ہے" تب اس کی تہ میں یہ خیال موجود ہوتا ہے کہ آتما کو بدھ متی کے کسی عنصر یا پرکرتی کے کسی بھی ارتقائی ظہور کے ساتھ خللا نہیں کرنا چاہیے۔ آتما شعور منزہ اور برہم کا جزو ہے۔ جب کوئی شخص انشدوں یا گروہ کے ذریعے جان لیتا ہے کہ وہ برہم کا ایک جزو ہے۔ تب وہ دھیان کے ذریعے اس حقیقت کا تجربہ حاصل کرنے کے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ اس باب میں ویدانت اور ساکھیہ کے نظریوں میں یہ فرق ہے کہ ساکھیہ پرشوں کو ہی

انتہائی حقائق جانکر مطمئن ہو رہتا ہے۔ لیکن ویدانت برہمہ کو انتہائی حقیقت بتلاتا ہوا اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ دیگر تمام چیزوں۔ مادہ اور ارواح کی حقیقت انجام کار برہم میں حصہ دار ہونے میں ہے

تشریح اور برہم کا تجربہ

علت کی یہ تعریف ہو سکتی ہے۔ کہ وہ علت مادی کے براہ راست غیر منفک اور ک کی ترقی و رسی ہے۔ بدھمی کو اس لئے معلول سمجھا گیا ہے کہ وہ مصلیٰ اور دیگر اشیاء کی مانند علتی مادے کے براہ راست اور غیر منفک وجدان کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدر تا اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ بدھمی ایک علتی مادہ رکھتی ہے۔ جو کسی ہستی سے براہ راست جانا جاتا ہے اور جس کی طرف اس کا کل تخلیق کا رخ کیا جاتا ہے اور یہ ہستی برہم ہے۔ برہمہ سوتروں میں کہا گیا ہے کہ برہمہ کو شاستروں کی شہادت سے جانا جاسکتا ہے۔ مگر یہ بات درست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انشدوں کی تعلیم ہے۔ کہ برہم کو نہ توقع سے جانا جاسکتا ہے اور نہ لفظوں سے اُسے بیان کر سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ان جملوں میں جو انکار کیا گیا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں۔ کہ برہم اپنی کلیت اور یکنائی میں شاستروں کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا۔ مگر ان جملوں کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ برہم برہم کی ذات کا علم عام بھی حاصل نہیں کر سکتے جب ہم ایسا علم شاستروں کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ تب ہی ہم ایسے حلقے میں داخل ہوتے ہیں جس سے ہم لوگ کے ذریعے اور ہی اور آگے بڑھتے ہوئے بالآخر اس کے براہ راست اور وجدانی ادراک سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور برہم کی ذات خاص جو صفات و خواص سے معرا بتلائی جاتی ہے۔ اس سے یہی مراد ہے کہ اس کی ذات دیگر تمام اشیاء کی فطرت سے مختلف ہے۔ اور اگرچہ اس ذات کو معمولی ادراک قیاس اور دیگر ذرائع علم سے نہیں جان سکتے۔ لیکن اس کے یوگ و حیان کے ذریعے جانے جانے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے

ویدانتی بھی پائے جاتے ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ برہم کو وجدان کے ذریعے محسوس کرنا یا جاننا ممکن نہیں۔ مگر ایک ایسی ذہنی حالت یا وظیفہ ہے جس کا موضوع برہم ہے اس نفسی حالت (دورتی) کے ذریعے جہالت دور ہونے پر برہم آشکار ہو جاتا ہے۔ لیکن بھکشو اس پر معترض ہوتا ہوا کہتا ہے کہ نفسی حالت (دورتی) کو اس لئے مانا گیا ہے کہ وہ شعور یا آتما اور اشیا کے درمیان تعلق قائم کرتی ہے اور جب ایک باریہ تعلق قائم ہو چکتا ہے تب اشیا کا علم براہ راست ہونے لگ جاتا ہے۔ اسی طرح برہم کو حلقہ علم کے اندر لانے کے لئے ادراک وجدانی بذات خود کافی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ برہم بذات خود تنویر منزہ کی فطرت رکھتا ہے اس لئے ادراک وجدانی غیر ضروری ہے اور نفسی حالت اور فی تحلیل گیان کی توجیہ کے لئے مانا گیا تھا۔ کیونکہ برہم شعوری فطرت رکھنے کے باعث صرف ادراک وجدانی کے ذریعے جو خود علمی فطرت رکھتا ہے جانا جاسکتا ہے۔ چونکہ ہریم کا ادراک براہ راست اور غیر منطفک ہوتا ہے۔ علم ذات کا بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔ ایسا کوئی اصول مزاحمت ماننے کی ضرورت نہیں ہے جس پر غالب انا طلوع علم کے لئے لازمی ہو۔ بے خواب نیند میں ایک اصول مزاحمت نفس کی صورت میں اس غرض سے ماننا پڑتا ہے کہ اس کے ذریعے اس فقدان علم کی توجیہ کی جائے جو تمام علمی اور عملی رویے کی عدم موجودت میں منتج ہوتا ہے مخالف کے اس اعتراض کے جواب میں کہ چونکہ برہم بذات خود منور ہے۔ وہ کسی اور شے کے ساتھ تعلق نہیں رکھ سکتا اور چونکہ برہم اور اشیا ایک ہیں اس لئے برہم کا کوئی علم ذات نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ برہم جب وقت عالم و معلوم نہیں ہو سکتا۔ بھکشو کہتا ہے کہ بذات خود روشن ہونے سے معنی بے تعلقی نہیں ہیں اور برہم اور جیو کی عینیت مطلقہ کو نہیں مانا جاسکتا اور اگر اسے مان بھی لیا جائے۔ ہم عرفان برہم کے طریقے کی توجیہ اسی طرح ہی کر سکتے ہیں جس طرح کہ ہم علم تجربی اور خود شعوری کی توجیہ کیا کرتے ہیں بھکشو کا خیال ہے کہ چونکہ ہم برہم سموتروں میں علم کی پیدائش اور نشو و نما کو کوئی بیان نہیں پاتے۔ علم کے متعلق سا نکھہ یوگ کا بیان اس تعلق کی وجہ سے قابل قبول ہے جو سا نکھہ یوگ اور ویدانت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ سا نکھہ یوگ پہلے سے تو اس اور ان متعلقہ محسوسات کے درمیان ربط ہوتا ہے۔ اور اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بُدھی کا کل پہلو اس وقت مغلوب ہو جانے پر ستوہ کے طور پر
معروض کی صورت قبول کر لیتی ہے۔ بُدھی کی اس حالت کو بُدھی کی ایک معروض
حالت یا ایک حسی خیال یا حالت کہا جاتا ہے۔ دھیان لگاتے وقت اور خواب
میں اسٹیاے خارجیہ کے ارتسامات ذہن کے روبرو نمودار ہو کر مد رک ہوا کرتے ہیں
اور اس لئے درست ہوتے ہیں۔ پس پرش کا اشیاء خارجیہ کے ساتھ تعلق بُدھی
کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ جب تک بُدھی ناپاک رہتی ہے۔ تب تک پرش
اس کے ذریعے اشیاء کے ساتھ تعلق قائم نہیں کر سکتا یہی وجہ ہے کہ بے خواب
نیند میں جب بُدھی تس سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ تب پرش کا شعور اپنا اظہار
نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی دیگر اشیاء کے ساتھ اپنا تعلق قائم کر سکتا ہے۔ جو بھی بقی
جیسی یا فحشی صورت میں مبتدل ہو کر پرش میں منعکس ہوتی ہے تب پرش اسے
شعوری حالت کی فوری چمک کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ اس طرح ہی شعور منزہ
ولا محدود خود کو اشیاء کی محد و صورتوں میں ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ بُدھی خود کو
لگاتار صورت مختلفیں بدلتی ہوئی بے آغاز زمانے سے پرش میں منعکس کر رہی ہے۔
شعوری حالت کا پہاؤ لگاتار جاری رہتا ہوا کبھی کبھار بے خواب نیند کے
وقفوں سے تھم جایا کرتا ہے۔ پرش ہی بُدھی میں منعکس ہو کر انانیت (اینکار)
کے تصور کو پیدا کرتا ہے اس خصوص میں جھکشو واپسیتی کے اس نظریے پر نکتہ چینی
کرتا ہے کہ بُدھی کا پرش میں منعکس ہونا اور اس کی حالت کی توجیہ کے لئے کافی
ہے اور کہتا ہے کہ شعور کا عکس خود ذی شعور نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس
امر کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ کہ کیوں حالات بُدھی ذی شعور معلوم ہوتے ہیں لیکن
یہ مفروضہ کہ حالات بُدھی شعور میں منعکس ہوتے ہیں۔ شعور کے ساتھ ان کے
حقیقی تعلق کی توجیہ کرتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ انعکاسات ہی شعور سے
تعلق رکھتے ہیں۔ اشیاء جیسی کہ ہیں۔ نامعلوم رہتی ہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے
کہ بُدھی کے حالات اشیاء خارجیہ کی نقول ہیں اور اگر ان نقول کو معقول صورت
دی جائے۔ تب ہم نقول کے براہ راست علم کی صحت کی بنا پر اشیاء کے ساتھ
پران کی تطبیق کی ضمانت کر سکتے ہیں۔ نیز کہا جاسکتا ہے کہ جب شعور میں بُدھی

۱۲۸
کی حالتوں کے عکس اس کے ساتھ ایک معلوم ہوتے ہوئے علم کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ تب ہم ان مظاہر میں حالات نفسی کے ساتھ شعور کی موجودت وحدت دیکھا کرتے ہیں۔ اور تب علم فریب وہ ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ اگرچہ علم میں عنصر فریب موجود بھی ہو۔ وہ ان اشیا کی حقیقت اور حوت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ جن کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پس صحیح علم پرما پرش میں حالات بد معنی کے عکس کا نتیجہ ہے۔ علمی عمل کا ثمر (پرمان پھل) شعور منترہ یا پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ جو داندہ کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کل تجربے سے بے لاگ رہتا ہے۔ اہلیشیشک علم کی پیدائش و فنا پر زور دیتے ہیں اور اس لئے وہ علم کو اجتماع اسباب سے پیدا اور فنا ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ اور پرش کے رد و بحالات نفسی کے عکس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ علم گویا آتما سے تعلق رکھتا ہے۔ ویدانت کے علمیا تی عمل کی جس میں پرش گیا تا (عالم) اور بھوگتا (لطف اندوز) ہوتا ہے۔ یوں توجیہ کیجاتی ہے کہ وہ ایک جدا گانہ علمیا تی عمل انو و یو سائے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۱۲۹
برہم کا برتاز عقل و قیاس کے تجربے کو بھی معمولی علم تجربہ کی پیدائش کی بنا پر واضح کرنا ہوگا۔ شاشتروں کی عبارت کو سمجھنے اور یوگ کے عمل سے بد معنی میں ایک ورتی میں برہم ہوں کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ ورتی کی یہ صحیح صورت پرش میں منعکس ہوتی ہوئی پرش کے سچے علم ذات کے طور پر علم وجدانی کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ عام علم تجربی اور اس علم میں یہی فرق ہے کہ یہ انانیت (بھمان) کو در کر دیتا ہے۔ علم ذات کے اس تصور پر اعتراض کہ آتما عام و معلوم نہیں ہو سکتا۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس ذات کو جانا جاتا ہے۔ وہ ایک ذہنی حالت ہے جو اپنی صفت میں اس برترین آتما سے مختلف ہے۔ جو اسے جانتا ہے۔ یہ بالاتر از عقل و حواس آتما گیا تا (داندہ) ہے جبکہ اس کا بد معنی میں عکس جو بھراس کی طرف کوٹتا ہے، وہ ذات ہے۔ جسے جانا جاتا ہے یہ اعتراض کہ علم ذات کے امکان کا اقرار آتما کے بذات خود روشن ہونے کی تردید کرتا ہے۔ درست نہیں۔ آتما کا منور بالذات ہونا صرف یہ معنی رکھتا

ہے کہ یہ بذاتِ خود چمکتا اور روشن ہوتا ہوا اپنے ظہور کے لئے کسی اور شرط کا محتاج نہیں ہے۔

تلمع بالذات اور جہالت

چت سکھ تلمع بالذات کی دلیل تعریف کرتا ہے کہ وہ جو ممکن الاذراک نہ ہونے پر بھی بلا واسطہ محسوس ہوتا یا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ بت ہے کہ تلمع بالذات کی یہ تعریف بالکل نا جائز ہے۔ انیشدوں میں کہیں بھی اس کی یہ تعریف نہیں کی گئی اور علم صرف کسی رُو سے ستوپر کا شتو کے لفظ سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ علم صرف تو اس کے معنی "خود بخود معلوم" ہی بتلاتا ہے۔ اگر کوئی شے مدرک یا معلوم نہ ہو۔ وہ صاف طور پر اسی وجہ سے ہمارے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی اس کے اور معنی شاستروں کی اس شہادت کے عین خلاف ہوں گے کہ انتہائی حقیقت کا علم یا وجدان ہو سکتا ہے کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ ذہن کی حالت برہم براہ راست نہیں جانی جاسکتی لیکن یہ پرش کی اودیا کو دور کرنے کا اثر رکھے گی۔ مگر اس پر کئی اعتراضات ہو سکتے ہیں

۴۹۹ اول۔ بذاتِ خود منور ہونا علم کا ایک صحیح ذریعہ (پرمان ہے) لیکن صرف پرش کی اودیا کا دور ہو جانا ہی صحیح علم یا پرمان نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس خصوص میں یہ پوچھنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ اودیا کے معنی کیا ہیں۔ مگر اس کے معنی ایک فریب وہ ذہنی حالت ہوں۔ تب تو یہ ضروری بدھتی کی ایک حالت ہوگی اور اس کا مثلاً بھی پرش کی بجائے بدھتی سے تعلق رکھے گا۔ اور اگر اس سے معنی وہ نفسی جبلیات یا اصلی میلانات ہیں جو غلبیوں کے موجب ہوتے ہیں۔ تب بھی چونکہ اصلی جبلیات پر کرنی کے گمنوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ ان گمنوں کا مثلاً لازمی طور پر پرش کی کو بھی مشروط کرنے والا ہوگا۔ اگر اسے نفس کا مادہ خیال کیا جائے۔ جو آتما کو دھانپ دیتا ہے۔ تب یہ مفروضہ غیر معقول ہوگا۔ لیکن اگر بدھتی کی ذات میں موجود اس کو دور نہ کیا جائے۔ تب بدھتی میں کوئی ایسی ورتی پیدا نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے مخصوص کی نقل تھلا سکے اور اگر

بابت بدھی کے اس تس کو ایک بار اس طرح دور کر دیا جائے۔ تب پرش میں اس کا کوئی عکس نہیں پڑ سکتا۔ پس اس خیال کی کہ علم جہالت کے پروے کو دور کر لے میں مدد ہوتا ہے۔ تاہم نہیں کی جا سکتی پروے کا تعلق صرف آنکھ کی مانند آلاتِ علیہ سے ہے اور اس لئے وہ شعور منظرہ کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ پس پروہ اٹھ جانے کے باعث شعور منظرہ میں وہ طلوعِ علم کی توجیہ معقول نہیں ہو سکتی آتما میں کوئی پروہ نہیں ہو سکتا۔ اگر آتما اپنی ماہیت میں شعور منظرہ ہے۔ تب اس کی ذات میں کسی بھی پروہ جہالت کا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قیاسیات متباہن بالذات ہیں۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ پیدائشِ عالم کا باعث ذہن میں جہالت یا اودی کا عمل ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ صحیح علم جہالت کو دور کرتا ہے۔ تب ہم اس ناقابلِ حمایت نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دنیا علم سے منٹ سکتی ہے یا جب ایک آتما بھی علم کو حاصل کر لیتا ہے۔ تب دنیا کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا جب کوئی سنت اپنی زندگی میں کبھی نجات حاصل کر لیتا ہے۔ تب اسے اپنے ارد گرد کی دنیا کا تجربہ نہیں ہو کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نجات یافتہ سنت بھی اپنے اندر ایک عنصر جہالت رکھتا ہے۔ تب یہ مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کہ علم سے جہالت منٹ جاتی ہے مزید برآں اگر مانا جائے۔ کہ آتما کسی بھی شے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا (انگ)۔ تب یہ قیاس بھی غلط ہو گا کہ وہ جہالت یعنی اودی سے تعلق رکھتا ہے۔ پروے کا تعلق صرف ذہنی حالات سے ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ شعور منظرہ و لا تغیر کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ ہم اس کی مثال کہیں نہیں پاتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت قدر تا شعور منظرہ کے ساتھ تعلق ہے۔ تب یہ تعلق بھی منٹے کا ہی نہیں۔ اور اگر اس تعلق کو کسی شرطِ علیٰ کا نتیجہ مانا جائے تب یہ بھی معقولیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ شاید یہ علیت خود نفسی حالات کے اندر ہی موجود ہوگی۔ کم از کم یہ مفروضہ اس مفروضے کی نسبت سادہ تر ہو گا۔ کہ جہالت شعور منظرہ سے تعلق رکھتی ہے اور نفسی حالات اسے منٹ سکتے ہیں نفسی حالات کے ساتھ پروے کا تعلق ہونا کم از کم بے خواب نیند غشی اور پیری میں ماننا پڑے گا پس اگر پروے کو بطور آلہِ علم کے نفسی حالات سے منسوب کیا جائے۔ تب یہ فرض کرنا بالکل غیر ضروری ہو گا کہ یہ پروہ شعور منظرہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

یا پہلی اپنے یوگ سوتر میں اودیا کی تعریف کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وہ ایک ذہنی حالت ہے۔ جو عارضی کو ابدی۔ ناپاک کو پاک اور سکھ کو دکھ تصور کرتی ہے اس لئے بہالت کو شعور منہ کے ساتھ تعلق رکھنے والی ایک جداگانہ شے نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح یہ تعریف بھی غلط ہے۔ کہ وہ خاتمہ بہالت ہے۔ جو اس استعداد میں پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس امر کو صیح طور پر بیان کرنے لئے یہ کہنا ہوگا۔ کہ نفسی حالات میں بہالت سٹ جانے پر طوع علم ہوتا ہے۔ اس ہتھیاری علم کے طوع کے ساتھ کڑ میں برہم ہوں جس کی طرف پرش کی خاطر پرکرتی کی کل غایتیت مائل رہی تھی۔ پرش کے حق میں پرکرتی کا آخری مقصد پورا ہو جاتا ہے اور ایسا ہونے سے وہ غایاتی رشتہ جو بدھی کو پرش کے ساتھ باندھ رہا تھا ٹوٹ جاتا ہے اور پھر بدھی کے لئے پرش کی خاطر کچھ بھی کیا جاتی نہیں رہ جاتا۔ علم باطل کے لئے پریشی اور بدی بھی نہیں رہتے۔ اس لئے بدھی کی سالمیت بننے پر سمات حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ عمل باطل (اسمتا) (انانیت)۔ رائگ (الفت)۔ روش (نفرت) (بھی لوش) (موجہ نفس) (انہیک) (اودیا) (بہالت) (جان) کی علت ہے۔ خیال کیا جاسکتا ہے۔ نیز اودیا کو اس جمی تصور کیا جاسکتا ہے جو کہ اس کی علت ہے۔ یہ نفس ستو کے ٹھوکر کو کہتا ہے اور اسی لئے اودیا نمودار ہوتی ہے جب تک کہ ستو غائب آجاتا ہے۔ تب ستو اپنے ذریعہ انتہائی ذات کو روشن کرتا ہے۔ نہیں علم اور جہالت (رگیاں) اور (ایاں) کے احاطہ شامہ میں ستو اور نفس کو ظاہر کرتے ہیں نفس کو لفظ اگیان کے حصوں میں متعلی ہوتا ہے اور کوئی ایسا اگیان موجود نہیں ہے۔ جو غیر شفعہ اور ناقابل بیان ہو جیسا کہ اعلیٰ ششنگر فرض کرتے ہیں۔ مہولی علم تجری میں یہ نفس عارضی طبع پر دور ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن حقیقی و انتہائی علم کے طوع پر متعلقہ پرش کی خاطر کتوں کی استعداد تغیر بعد ہو جاتی ہے۔ پیشتر نفس کے کہ ستو اپنی ورتی یا حالت کو غایہ کر کے۔ ضروری ہے۔ کہ وہ اس نفس پر غالب آئے۔ جو ستو کے ٹھوکر پذیر ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ پس نفسیاتی حالت کی نموداری سے پہلے ضروری ہے۔ کہ ستو اور نفس کا جو دیانی تضاد مٹ جائے۔

جھکشو کی رائے میں سائنکھیہ اور ویدانت کا تعلق
جھکشو کی رائے میں سائنکھیہ اور یوگ کے فلسفے ویدانت کے ساتھ گہر تعلق

رکتے ہیں۔ اور انہیں دلوں میں ان کا ذکر بھی آتا ہے۔ اس وجہ سے جب بعض امور مثلاً علمِ تجربی کے سوال پر ویدانت میں کوئی بیان نہ پایا جائے۔ تب اسی کی کوئی سائنکھیا اور یوگ کے ذریعے پورا کر لینا واجب ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی نقصان نظر آتا ہو۔ تب ان کی اس طرح توجیہ کرنی چاہئے کہ ان میں مصاحمت ہو جائے۔ جھگڑو نہ صرف سائنکھیا یوگ کے تعلق میں اُصول کو مد نظر رکھتا ہے۔ بلکہ چاہئے ویشیشٹک اور پنج راتوں کے تعلق میں بھی یہی نظریہ رکھتا ہے اس کی رائج نظامت ویدوں اور انہیں دلوں پر مبنی ہیں اور اس لئے یہ آپس میں وہ اندرونی کشش و اتحاد رکھتے ہیں جو بدھ بھیم میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے صرف اہل بدھ ہی اصل مخالفین ہیں۔ اسی لئے وہ فلسفے کے تمام آتشک نظامات کو اس خیال سے ملامت چاہتا ہے۔ کہ وہ کم و بیش ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور کم از کم ان میں مصاحمت کا امکان ہے۔ بشرطیکہ مناسب تر وایا لے نگاہ سے ان کا مطالعہ کیا جائے۔ جھگڑو اپنا مسالا انہیں دلوں پر انوں اور سہرتوں سے جمع کر کے اس بنیاد پر ایک نظام تو ضیح قائم کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے۔ اس لئے اسے بحیثیت مجموعی اُس خدا پرستانہ ویدانت کی صحیح تفسیر کہا جاسکتا ہے۔ جو عام طور پر پرانوں کا نظریہ غالب ہونے کے علاوہ ہندو زندگی اور مذہب کے نظریہ عامہ کی نمایندگی کرتا ہے ہندو خیال کی اس عام رو کے ساتھ جو پرانوں اور سہرتوں کی راہ سے یہ رہی ہے اور جو ہندو زندگی کو اُنہارنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ مقابلہ کرتے ہوئے۔ انتہائی سائنکھیا۔ انتہائی ویدانت شکر۔ انتہائی نیائے اور مادھوکی انتہائی ثنویت کو مروجہ فلسفہ کی مابعدالطبیعیاتی دستور پرستی کہہ سکتے ہیں۔ فلسفہ جھگڑو اس بھید ابھید کی قسم کا ہے۔ جو مختلف صورتوں میں بھر تر پرینچ۔ بھاسکر۔ رامانج تبارک اور دوسروں کی تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اس فلسفہ بھید ابھید کا عام نقطہ نگاہ یہ ہے۔ کہ یہ نظریہ دنیا کی حقیقت اور روحانیت کا مفقود ہے۔ انفرادی ارواح کی خصوصیت اور ان کا اپنی ذات میں ظہور اپنہ دی کے مائزہ ہونا۔ اخلاقی آزادی اور ذمہ داری اور روحانی جبریت۔ ایک شخصی خدا اور غیر شخصی حقیقت۔ وہ انتہائی روح میں میں مادہ اور پر کرتی روحانیت میں تحلیل

جو جاتے ہیں۔ مادہ اور ارواح کی اصلیت اور باہمی تعلقات میں ایک اندرونی غائیت کا تصور پذیر ہونا اور مشیت ایزدی کا تقدس۔ قدرت مطلقہ اور علم کل۔ علم اور محنت کی اعلیٰ قیمت۔ اخلاقی اور معاشرتی فرائض کی جبریت اور ان کا انتفاع۔ اس فلسفہ کی تعلیمات سے ہیں۔

چونکہ معمولی مستند سائنس کی طرف خیال کیا جاتا ہے اس لئے سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح اس کی خدا پرستی اور اتاروں کے مسئلے کے ساتھ مصالحت ہو سکتی ہے۔ برہم سوترا۔ ۱۔ ۵ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ شاستر کہتے ہیں کہ "اُس نے دیکھا یا چاہا۔" برہم لازمی طور پر فحشی ہستی رکھتا ہے۔ کیوں کہ ادراک اور خواہش کو بے جان پر کرتی سے منسوب نہیں کر سکتے۔ شکر اس سوتر کی تفسیر کرتا ہوا دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پر کرتی دنیا کی علت نہیں ہے کیونکہ پر کرتی یا پر دھان ایک غیر ویدک تصور ہے۔ بھکشو اپنشدوں سے کئی جملات کا حوالہ دیتا ہوا ثابت کرتا ہے کہ پر کرتی کا تصور غیر ویدک نہیں ہے۔ پر کرتی کو اپنشدوں میں بطور علت عالم یا طاقت ایزدی بتلایا گیا ہے اور شوتیاغری نے اپنشد میں پر کرتی کو مایا اور ایشور کو مایادی (ساحر) بتلایا ہے۔ جو اپنے اندر ساحر اندہ طاقت رکھتا ہے۔ ساحر اپنے جادو کو غور سے روک رکھتا ہے مگر وہ ساحر اندہ طاقت اس کے اندر سدا موجود رہتی ہے۔ معمولی پر کرتی میں ہمیشہ ہی تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور برہم کے ساتھ ستو کا ایک مادہ خاص مربوط ہے جسے لا تغیر خیال کیا جاسکتا ہے۔ ایک سوال جو اس خصوص میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے یہ ہے اگر برہم

۵۷۳ بذات خود لا تغیر ہے اور وہ ستو جسم بھی جس کے ساتھ وہ سدا مربوط ہے۔ کبھی نہیں بدلتا۔ تب کس طرح برہم کسی خاص وقت پر دنیا کو پیدا کرنے کا خواہشمند ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب واحد صرف یہ ہے کہ ایک خاص لمحہ تخلیق پر برہم کی طرف ارادے کا اختساب زبان کا ایک مبہم استعمال ہے۔ اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ جب شرائط علتی کا اجتماع کسی خاص نقطہ وقت پر تخلیق پیدایش میں نمودار ہونے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ تب اسے برہم کی ارادت خالقہ کا نہو سمجھا جاتا ہے برہم کے علم و ارادت زمانے میں کوئی آغاز نہیں رکھ سکتے بلکہ اگر برہم کی ارادت خالقہ

بائیں کو حرکات پر کرتی کی علت خیال کیا جائے تب یہ نظریہ سانکھیہ کہ پرکرتی کی جنش جس کا باعث ذاتی غائیت ہے۔ پرش کی خدمت کے لئے ہے۔ ناقابلِ حمایت ہو جاتا ہے ہمت کے اندر موجود ستو۔ جس اور جس کو سانکھیہ میں برہما۔ و خنو جی پشور جو گیا پیدا شدہ دیوتا ہیں کی صورت میں تین اشخاص خیال کیا گیا ہے۔ لیکن سانکھیہ کسی اپنی ایشور کی ہستی کا قائل نہیں ہے۔ یوگ کی رو سے ہمت کا جزو ستو و نجات یافتہ حالت میں دائم موجود رہنے والی ابدی طاقتوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ وہ پرش (شخص) ہے۔ جسے ایشور کہا جاتا ہے۔ اس کا ستو جسم معلول کی فطرت رکھتا ہے کیونکہ وہ ہمت کے ستو جو رہے پیدا ہوا ہے اور اس کا علم بھی لازماً ہے۔ سانکھیہ کی تائید میں بھکشو کہتا ہے کہ ایشور سے انکار کے یہ معنی لیے جاسکتے ہیں کہ نجات کی خاطر ایشور میں اعتقاد رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علم ذات سے بھی حصول نجات ممکن ہے۔ اگر اس رویے کو اختیار کیا جائے۔ تب ایشور کی ہستی کا اثبات بالکل غیر ضروری ہے۔ مگر اس خصوص میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بھکشو کی توجیہ تسلی بخش نہیں ہے۔ لیکن سانکھیہ ستو ایشور کے بارے میں صرف خاموش ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایشور کا عدم وجود ثابت کرنے کے لئے زبردست کوشش کرتا ہے۔ اور ایک بھی ایسا بیان نہیں پایا جاتا۔ جو اسے اس الزام سے بچا سکے کہ سانکھیہ خدا پرستی کا مخالف نہ تھا۔ بھکشو اس سے آگے چل کر پھر کہتا ہے۔ کہ سانکھیہ اتحاد کی تعلیم نہیں دیتا اور شوبہا شوتر کا یہ حوالہ پیش کرتا ہے (چہارم ۱۶)۔ کہ جیسا کہ سانکھیہ میں بتایا گیا ہے کہ انتہائی علت کے علم سے ہی حصول نجات ممکن ہے اور گیتا کا وہ بیان بھی پیش کرتا ہے جس میں اتحاد کو ایک شیطانی نظریہ بتلایا گیا ہے۔ یوگ کا ذکر کرتا ہو بھکشو کہتا ہے کہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ کہ اگرچہ یوگ خدا کی ہستی کا قائل ہے۔ لیکن اس نے اس بات کی تردید نہیں کی کہ وہ جانب دار یا ظالم بھی ہو سکتا ہے اور خدا کو اصلی کاٹنا فی مرتبہ دینے کی بجائے اس فطری نظریے کو قبول کرتا ہے۔ کہ پرکرتی پرش کے تعلق میں اپنی ذاتی غائیت سے متعین ہو کر تنویلات نوعیہ میں سے گزرا کرتی ہے۔ یا تنجلی کے یوگ سوتر میں ایشور ہی یوگ و صدیان کا موضوع ہے اور اپنے غبار و دیگر جانداروں پر رحم

گوتا ہے۔ لیکن مجسٹو کا خیال ہے کہ جب تک ایشور ایک کائناتی مقصد کے لئے ہستی نہ رکھتا یا بن ہو۔ پر کرتی کے ساتھ پرش کے تعلق کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

ایشور اپنے اعمال میں اُن ہستیوں کے ساتھ کوئی علاوہ نہیں رکھتا۔ جو جس یا جس کی دگرگانی والی فطرت کے ساتھ تعلق رکھتی ہوں۔ بلکہ صرف ایسی ہستی کے ساتھ جو دائم یکساں حال اور سدا بدی علم۔ ارادت اور سرور کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ اس بیان سے قدر تا یہی منسی نکلتے ہیں کہ ارادت ایزدی ابدی اور لائق جزو کا قانون کے طور پر کام کر رہی ہے۔ یہ قانون خدا کا جزو ترکیبی نہیں بلکہ خود پر کرتی کا جزو ترکیبی ہے اسی جزو کی بدولت ہی ایک ابدی اور لائق جزو ایشور کے ابدی ارادہ اور علم کے طور پر عمل پدیر ہو کر بر کرتی کے ظہوری یا تغیری پہلو کو متعین کرتا ہے۔ گیتا میں شری کرشن کہتے ہیں کہ وہ پرش اتم (برترین روح) ہے اور اس سے اوپر کچھ نہیں۔ مجسٹو ایسے بیانات کی دو تفاسیر پیش کرتا ہے۔ جو مذکورۃ الصلہ تصور خدا کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کرشن کا خدا یا خود کی طرف اشارہ کرنا صرف ایک نسبتی بیان ہے جو مقبول عام صورت میں دیا گیا ہے اور جو اس ذات مطلقہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا جو تجربہ معمولی سے لائق ہے۔ دوسری توضیح یہ ہے۔ کہ کرشن خود کو خدا صرف اس لئے کہتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ اپنی عینیت و وحدت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے پر برہم اور کار یہ برہم کے درمیان فرق ہے اور شری کرشن کا یہ برہم ہونے سے خود کو عام بولی میں کارن برہم کے طور پر بیان کرتا ہے۔ جب دوسرے وجود خود کو برہم کے ساتھ ایک سمجھا کرتے ہیں۔ تب ان کی عینیت صرف کار یہ برہم سہری کرشن یا نارائن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے وہ خود کو خدا سے مطلق کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ بے آغاز اور مطلق ذات برہم کو رشی اور دیوتا بھی نہ جانتے ہیں اور نہ کبھی جان سکتے ہیں۔ صرف نارائن ہی خود کو اپنی ذات مطلقہ میں جان سکتا ہے۔ اس لئے نارائن کو تمام موجودات سے بڑھ کر گیسائی (علیم) سمجھنا چاہیے۔ وہ ارواح جو اپنی گذشتہ زندگی میں ساجیہ کمتی پا کر ایشور

لہ۔ ایشور گیتا لکھی شخصہ۔

تہ۔ وگائی امرت بھاشیہ۔ ۱-۱-۵

کے ساتھ ایک ہو چکی ہیں۔ وہ واسد یوہ میں بود باش رکھتی ہیں۔ واسد یوہ و یوہ
 ۲۷۵ میں صرف واسد یوہ ہی ابدی خدا ہے اور باقی ساری موجودات اس کے اجزاء کے
 سوا کچھ نہیں۔ وہ سر ہے۔ یوہ مثلاً سنکرشن۔ پر دین۔ انر دھ واسد یوہ کی وجوہات
 (تجلیات) کے سوا کچھ نہیں ہیں اور انہیں ایشور کی جزوی مخلوقات یا برہم۔ وشنو
 اور رور سمجھنا چاہیے ماتحت دیوتاؤں، برہم یا شتو کی طاقت محدود ہے کیونکہ وہ
 کائناتی امور کے نظم و نسق میں کوئی تبدیلی نہیں لاسکتے جب وہ خود کو برترین خدا
 (پرہم دیو) بناتے ہیں۔ تب وہ خود کو ذات مطلقہ کے ساتھ ایک محسوس کرتے
 ہوئے ایسا کہتے ہیں بہت تیزی سے صور ثلاثہ ستو۔ جس تیس سے برہما۔ وشنو۔ شتو یا
 سنکرشن۔ پر دین اور انر دھ مد کا جسم تیار ہوتا ہے۔ یہ تین دیوتا ہیں
 جو جسم واحد رکھنے والے خیال کئے جاتے ہیں۔ اس جسم کا نام ہمت ہے۔ اور یہ کائناتی
 ارتقا کی اصلی بنیاد رسالا ہے۔ اسی وجہ سے ہی کائنات یا عالم کو ان کا جسم مانا جاتا
 ہے۔ یہ تینوں دیوتے اپنے اعمال میں وات پریت اور کچھ کی مانند ایک دوسرے پر
 منحصر خیال کئے جاتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ وہ باہمی طور پر مختلف اور ایک تصور
 ہوتے ہیں یہ تینوں دیوتے ہمت کے ساتھ بھی جو کرکٹی اور پرش کی وحدت ہے۔
 ایک ہیں اور یہی وجہ ہے کہ برہما۔ وشنو اور ہمیشور کے براہ راست ظواہر ہونے کی
 بجائے وہ جزوی مجسمات ایزدی (انشر اتار) مانے گئے ہیں۔

ایشور کا پر دھان اور پرش میں خود پذیر جو نا اس کے علم۔ ارادت اور سعی
 کے باعث ہے۔ ان کے ذریعے وہ کتنوں کو ابھار کر ہمت کو وجود میں لاتا
 ہے۔ بلکہ اس امر کے اثبات کے لئے بہت کوشش کرتا ہے کہ خدائے مطلق یا بھگوان

۱۔ دگیان امرت جہاشیہ ۱۔ ۱۔ ۵۔

۲۔ اس شخص میں بھگشو بھاگوت کے شلوک کا جملہ دیتا ہے (۱۔ ۱۔ ۵) مگر وہ کرشن کے معنی وشنو لیتا ہوا
 جوتا ہے کہ سو تم بھگوان سے مراد اسی طرح ہی ہر بھگوان جس میں اس طرح بیٹا اپنے باپ کا جہیز لیتا ہے۔
 مگر یہ معنی بالکل بے ایمان سنوں کے خلاف ہیں۔ جو مذہب کو دیکھے دیکھو یوگ لیا کرتے ہیں وہ کرشن کو
 خدائے مطلق مانتے ہیں۔

نارائن یا وشنو سے مختلف ہے جو اسی طرح ہی خواہر خدا میں جیسے کہ بیٹا باپ کا ہوا کرتا ہے۔ اس مقام پر جھکشو در سہ پنج راتر کی رائے اور دیگر متفکرین مثلاً مادھو۔ وشنو گوڑیہ اور ان ویشنوؤں کی راؤں سے جو نارائن۔ وشنو اور کرشن کو خدا کے ساتھ ایک خیال کرتے ہیں۔ اختلاف ظاہر کرتا ہوا۔ دوسرے اوتاروں مثلاً قسیدہ۔ کورم و جیو کو جھکشو وشنو کے لیلا اوتار اور بھگوان یا پریشور کے آویش اوتار مانتا ہے۔

مایا اور پردھان

۴۷۹

شکر ویدانت سوتر (۱-۳) کی اپنی تفسیر میں۔ اوکیت کی اصطلاح پر بحث کرتا ہوا یہ کہتا ہے۔ کہ یہ کوئی اصطلاحی معنی نہ رکھتی ہوئی دیکت (ظاہر) کی نفی محض ہے۔ اوکیت کا لفظ حرف نفی ن اور ویکت سے مرکب ہے اور بتلاتا ہے کہ چونکہ اصطلاح اوکیت اس طرح صرف لغوی معنی رکھتی ہے اور صرف غیر ظہور پذیر کو ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے یہ لفظ سائنکھیک کے پردھان کے لئے اصطلاحاً استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ شکر کے خیال میں اوکیت کے معنی علت لطیفہ کے ہیں۔ لیکن وہ یہ نہیں مانتے کہ سائنکھیک کے پردھان کے معنوں میں یہ دنیا کوئی جدا گانہ علت لطیفہ رکھتی ہے۔ اس کی رائے میں اس کائنات کی حالت ابتدائی ایشور پر انحصار رکھتی ہے اور خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ ایشور میں علت لطیفہ (سوکشم کارن) کو ماننے بغیر وہ خالق نہیں ہو سکتا کیونکہ طاقت کے بغیر وہ خود کو تخلیق کی طرف جنبش نہیں دے سکتا۔ ایشور کی ذات میں موجود جنش کی جسے او دیا بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام اوکیت ہے۔ یہ مایا کی بڑی بنیاد ہے جو ایشور پر انحصار رکھتی ہے۔ اس کے اندر تمام ارواح بغیر کسی خود دانی (آگاہی) کے موجود رہتی ہیں۔ اس جنش شکتی کی توانائی بالقوہ نجات یافتہ رعوں کی حالت میں علم (گیان) کے ذریعے مٹ جاتی ہے اور اس لئے پھر وہ جنم نہیں لے تیں و چسپتی اپنی تصنیف بھامتی

بالک

میں تنقید کرتا ہوا کہتا ہے کہ مختلف ارواح کے لئے مختلف اودیا میں جوتی ہیں۔ جب کوئی فرد اپنے لئے گیان حصول کرنے کی کوشش کرتا ہے تب اس کی متعلقہ اودیا ختم ہو جاتی ہے اگرچہ دیگر افراد کے ساتھ تعلق رکھنے والی اودیا میں ویسی کی ویسی برقرار رہتی ہیں۔ چنانچہ اگر ایک اودیا (جہالت) مٹ جاتی ہے تو دوسری اودیا میں عمل پذیر حالت میں رہ کر دنیا کے پیدائش کی موجب ہو سکتی ہیں۔ لیکن اصل سائنکھ جو ایک پردھان کے قائل ہیں سمجھتے ہیں کہ اس کے خاتمے کے معنی ساری دنیا کا خاتمہ ہوں گے۔ واپستی مزید براں کہتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ دھان وہی کا وہی رہتا ہے لیکن اودیا پرش اور پرکرتی کے درمیان عدم امتیاز کی صورت میں قید کی موجب جوتی ہے اور اس لئے پرکرتی کا وجود ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے قید و نجات کے مسئلے کی توجیہ اودیا کے ہونے اور نہ ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔

۴۷۷

یہ اعتراض کہ ارواح کا امتیاز اودیا (جہالت) پر انحصار رکھتا ہے اور اودیاؤں کا امتیاز ارواح کے امتیاز پر منحصر ہے غلط ہے کیونکہ یہ عمل بے آغاز ہے اور اوکیٹ کی اصطلاح اودیا کی طرف ایسے نوعی معنوں میں اشارہ کرتی ہے۔ کہ اس کے اندر تمام اودیا کا شمول پایا جاتا ہے۔ اودیا فرد میں رہتی ہے۔ لیکن وہ خدا کی شے اور کارندہ ہونے کے لحاظ سے اسی پر انحصار رکھتی ہے اودیا برہم کا سہارا لیے بغیر عمل پذیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اگرچہ ارواح کی ذات حقیقی برہم ہے لیکن جب تک وہ جہالت سے محصور رہتی ہیں۔ وہ اپنی ذات حقیقی کو نہیں جانتیں۔ اس کے جواب میں بحث ہو کہتا ہے کہ چونکہ طاقت (دھرتی) کے سوا کیلا خدا اس عالم متنوع کو پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے یہ بات مانی پڑتی ہے۔ کہ خدا اسے ایک متمیز طاقت کے ذریعے دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ اس طاقت کا نام پرکرتی اور پرش ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ طاقت اودیا (جہالت) ہے۔ تب بھی چونکہ یہ عنصر برہم سے الگ ہستی رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات بھی مسئلہ وحدت جو کو پرکرتی اور پرش کے اقرار کی مانند ہی رد کر لئے والی ہو گی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پرے کی حالت میں اودیا غیر موجود ہوتی ہے کیونکہ اس حالت

میں صرف برہم کے موجود ہونے کے باعث دنیا کی پیدائش برہم سے مانی پڑی
اور ان ارواح کو جو اس کے ساتھ متحد و واحد ہوتی ہیں نجات یافتہ ہونے پر بھی متنازع
(عالم حادث) میں سے گذرنا ہی پڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ قید اور نجات بالکل
فرضی ہیں تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ فرضی نجات کے حصول کے لئے تکلیف
اٹھایا کریں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیہا پرشے کے دوران ثانوی (ویو ہارک) متنازع
ہے اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ ان حالات میں قید اور نجات کو بھی ویو ہارک (ثانوی)
ہستی خیال کیا جاسکتا ہے۔ تب نظریہ وحدت وجود ناقابل اعتراض ثابت ہوگا۔
لیکن اگر ایسی اودیہا مانی جائے جو صرف ثانوی یا ویو ہارک ہستی رکھتی ہے تب بھی
بات پر دھماں کے متعلق بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم اصطلاح ویو ہارک کے
معنی کی کھوج کریں۔ تب ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی تعبیر کسی مقصد کی تکمیل کے لیے
انجام دی و نہ منت کی طاقت پر محدود ہے۔ اگر یہ بات ہو۔ تب پرکرتی بھی
اسی قسم کی ہستی رکھ سکتی ہے۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ پر دھماں کو
ابدی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ ابدیت لگا تار تبدیلی کی ابدیت ہے۔ اودیہا کو ویدانتی
لوگ اپر مار تھک کہتے ہیں یعنی اودیہا مطلقاً یقینی نہیں ہے حقیقت مطلقہ نہ ہونے کے
یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ یہ غیر منفک اور خود بخود ظاہر نہیں ہے یا یہ خود کو بطور وجود کے
ظاہر نہیں کر سکتی یا یہ کل زمانوں میں ہستی نہیں رکھتی۔ مگر ایسی حدود تو پر دھماں پر
صادق آتی ہیں۔ پر دھماں بطور تغیر پذیر ہونے کے ابدی ہے۔ لیکن یہ اپنے تمام
محلولات میں غیر ابدی ہے۔ پرکرتی کے تمام نتائج (دھیل) خانی ہوتے ہیں اور اپنی
ماہیت میں بے شعور ہونے کے باعث خود بخود ظاہر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے
پھر اگرچہ پر دھماں کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی خاص وقت پر کوئی
صورت خاص رکھتا ہے۔ لیکن اس وقت بھی وہ اپنے ماضی و مستقبل میں غیر موجود
ہوتا ہے۔ پس چونکہ ویو ہارک متنازع (دو ثانوی) کے معنی میں مطلق نہیں ہیں (خروج و گشت)
کے سنگ کی مانند) اور نہ ہی اس کے معنی حقیقت مطلقہ ہیں۔ اس کے معنی صرف تغیر پذیری

دہریہ (ماتو) ہی ہو سکتے ہیں اور ایسا وجود تو پرودھان کا بھی ہے۔ پس اہل شکر پرودھان کے مسئلے پر مقررہ جو نئے سے کچھ حاصل نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس کا بدلہ او دیا بھی وہی صفات رکھتی ہے جو پرکرتی میں پائی جاتی ہیں۔ پس صاف ظاہر ہے۔ کہ پرکرتی کے خلاف لشکر کے اعتراضات ایشور کی پرکرتی پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ پرانوں میں بیان شدہ پرکرتی پر جس کا فسر بھکشو ہے لاگو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پرکرتی کو برہم کی طاقت (شکستی) مانا گیا ہے۔ اگر او دیا کو بھی اسی طور پر خیال کیا جائے۔ تب یہ پرکرتی کی مانند ہو جاتی ہے اور چونکہ اسے بالقوہ صورت میں بڑے کی حالت میں بھی خدا کے اندر موجود خیال کیا جاتا ہے۔ او دیا کی وہ بیشتر تعبیرات بھی جو اسے برہم کی حقیقت مطلقہ سے تیز کرتی ہیں۔ پرکرتی کی تعبیرات ہیں۔

بھکشو کے پیش کردہ خیال کے مطابق پرودھان کو ایک جداگانہ اور مطلق ہستی خیال کرنے کی بجائے ایزدی طاقت مانا گیا ہے۔

برہم سوتر ۱-۳-۲۳ کی توضیح کرتے وقت بھکشو کہتا ہے کہ ایشور پرکرتی کے سوا اور کوئی آپادھی نہیں رکھتا جملہ صفات ایزدی مثلاً سرور وغیرہ پرکرتی سے نمودار ہوتی ہیں۔ جیسا کہ برہم سوتروں میں بتلایا گیا ہے۔ پرکرتی کو برہم کی فطرت مخصوص سمجھنا چاہیے۔ جو دنیا کی بلا واسطہ علت مادی نہیں۔ بلکہ صرف اس کی پانڈارا اور بنیادی علت ہے۔ (ادھشٹان کارن) اور پرکرتی اس کی اپنی صفت خاص یا جزو ہے۔ پرکرتی اس آپادھی کا باہمی تعلق تاظم و منظوم یا قابض و مقبوض کا ہے یہ امر واقعہ کہ برہم سوچے اور ارادہ کرنے کے قابل ہے۔ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہ ضروری اہم کے طور پر پرکرتی کو رکھتا ہے جو اس کے لئے ایسے فکر کو ممکن بناتی ہے۔ کیونکہ برہم بذات خود شعور منہرہ ہے لیکن پرکرتی اس کے ان پاکیزہ تر اجزاء کے تعلق میں آپادھی کے طور پر کام کرتی ہے۔ جو ابتدا پاک ستوں ہیں۔ کال (زمان) اور دھرمشٹ (خدا کی) بھی اجزاء پرکرتی ہونے سے برہم سے جداگانہ طاقتیں تصور

نہیں ہوتے۔

سانکھیہ اور یوگ پر بھکشو کی تنقید

برہم سوتر۔ دوم۔ ۱۔ ۲۔ ۳ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے کہ منوہٹ اولیٰ کو پر کرتی کا نام دیوتا ہے سانکھیہ بھی ایسا کرتا ہے اور دونوں کو مستند بنایا گیا جاتا ہے لیکن چونکہ پانتھلی اور پراشتری رائیں سانکھیہ کے مسئلہ دہریت کی تردید کرتی ہیں۔ برہم سوتر کے نظریے کی تعبیر محض سانکھیہ کی ملحدانہ تعلیمات کے مطابق نہیں کیجا سکتی۔ یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ سانکھیہ کا ملحدانہ جزو وید یا پرانوں میں اپنے لئے کوئی مستند تائید نہیں رکھتا اور اس لئے نادرست خیال کر لے سکے لائیئے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کپل درحقیقت دہریت پھیلا دیا ہوتا تھا۔ اس نے دوسروں سے ملحدانہ دلائل لیکر یہ دکھلانا چاہا تھا کہ اگر خدا کی ہمتی میں ایمان نہ بن لایا جائے۔ تو بھی پر کرتی اور پرش کے امتیاز سے نجات حاصل کیجا سکتی ہے۔ سانکھیہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ صرف علم سے نجات حاصل ہو سکتی ہے مگر اس بیان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چشمہ وں کی ان عبارت کے ساتھ تخالف رکھتا ہے جو اعلان کرتی ہیں کہ برہم کے حقیقی علم سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ حصول نجات کے دو طریقے ہیں۔ ادنیٰ طریقہ پر کرتی اور پرش کے درمیان امتیاز کا علم ہے اور اعلیٰ طریقہ برہم کا صحیح علم ہے۔ یوگ بھی نجات کی دو راہیں دکھلاتا ہے۔ ادنیٰ راستہ معمولی عمل یوگ کا ہے اور اعلیٰ راستہ ایشر کے آگے آگے کاموں کو سوچنے اور اس کی عبادت کا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ سانکھیہ رہائی ہی ملدا نہ ہے۔ کیونکہ مہابھارت

لے۔ وگیاں امرت بھاشیہ۔ دوم۔ ۱۔ ۱

دشانتی پر ون ۷۳-۳۱۸) اور قسبہ پُران (۴-۲۸) میں ہم ایک چھبیسواں متوالہ لکھا ہے کہ معلوم کرتے ہیں پس خدا پرستانہ اور ملحدانہ سانکھیہ میں فرق ان بیانات کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک سچے سانکھیہ کی تعلیم دیتا ہے اور دوسرا اس سانکھیہ کی جان لوگوں کو بھی امید بھات دلاتا ہے۔ جو ایشور کی ہستی میں اعتقاد لانے کے لئے تیار نہیں ہیں اس خصوص میں جگکشو سانکھیہ کے دو مدرسوں کا ارکان مانتا ہے۔ ایک خدا کو مانتے والا اور دوسرا اس سے منکر۔ اور وہ صرف سو غزالہ کو ہی نادرست خیال کرتا ہے۔ نیز وہ کورم پران کا حوالہ بھی پیش کرتا ہے جس میں سانکھیہ اور لوگ والوں کو ناسک (ملحد) بتلایا گیا ہے۔ منکر کے مذہب کا بڑا نقص یہ ہے کہ وہ خدا پرست سانکھیہ کی نادرستی کو ثابت کرنے کی بجائے تمام خدا پرستانہ حالات کو غیر ویدک جانکر ان سے انکار کرتا ہوا ان کے مطابق برہم سوتر کی بھی غلط تعبیر کرتا ہے۔ جگکشو پرشن ۴۸ کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں سانکھیہ کے ۲۲ مقولوں (پدارتھوں) کا ذکر کرتے وقت صرف پرکرتی کو فرو گذاشت کیا گیا ہے مہمت تو کا ذکر براہ راست نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف بدھی اور چیت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس میں بدھی کی چار گانہ تقسیم من-چیت-بدھی اور اہنکار کو بھی فرو گذاشت کیا گیا ہے۔ اگرچہ انپنشد میں آٹھ پرکرتیوں اور سولہ دکرتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ مہتری انپنشد میں ہم تین گزوں (صفحات ثلاثہ) اور ان کے اندر اس غلطی کو سنتے ہیں جو پیدایش عالم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ بھی سنتے ہیں کہ پرش-شعور منزہ ہیں مہتری انپنشد پنجم آئیں کہا گیا ہے کہ نفس پرمانما سے متحرک ہو کر جس کو پیدا کرتا ہے اور جس ستو کو پیدا کرتا ہے پلو کا انپنشد میں ویدانت کے مسئلہ وحدت وجود کے مطابق سانکھیہ کے مقولوں کا ذکر آتا ہے۔ اس میں بھی کہا گیا ہے کہ سانکھیہ مختلف مذاہب رکھتا ہے۔ ان میں سے بعض چھبیس (تو مقولوں) کے قائل ہیں۔ بعض ستائیس مانتے ہیں اور بعض صرف چوبیس متو تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں موجد نہ اور متو ہی سانکھیہ کہتا

ذکر کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ انہیں تین یا پانچ مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح وہ بیان بھکشی کی رائے میں ساکھیبہ کی تعلیم صاف طور پر اپنشدوں سے تائید پاتی ہے۔

یوگ کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا صرف وہ جزو اپنشدوں سے مخالف رکھتا ہے جس میں ایشور سے الگ پر کرتی کی جداگانہ اور مطلق ہستی تسلیم کی گئی ہے۔ یا پتھلی کے سوتروں میں کہا گیا ہے کہ ایشور پر کرتی کی حرکات میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے اس طرح نفاذ ہوتا ہے جس طرح کہ ہل چلانے والا پانی کو ایک کھیت سے دوسرے کھیت میں جانے کا موقع دیا کرتا ہے۔ لیکن اپنشد صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ایشور پر کرتی کی حرکت اور ہل چلنے کو خود پیدا کرتا ہے۔ ان میں ایشور کے ستوجسم کو پر کرتی کا نتیجہ مانا گیا ہے۔ کیونکہ یہ پیدائش کے سابقہ چکر (زبانوں) میں خواہش کی بنا پر پر کرتی سے نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح پر کرتی کے عمل ارتقا کے راستے کی رکاوٹوں کو ہٹانے کے لئے ایشور کے ارادے سے اس کا ستوجسم پر کرتی سے نمودار ہو کر اس ارادے کا ذریعہ اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے یا پتھلی خود پر کرتی کو ایشور کی اُپادھی خیال نہیں کرتا۔ بھکشی یوگ کے اس جزو کی بھی اسی طریق سے توجیہ کرتا ہے جس طرح وہ ساکھیبہ کی توجیہ ابھیوگم وادکی قبولیت سے کرتا ہے اس کی رائے میں یوگ تب بھی برقرار رہتا ہے۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ پر کرتی ایک ہستی مطلقہ ہے اور ایشور کے علم و ارادت سے متعین ہوئے بغیر اپنی ارتقائی حرکات کو خود بخود جاری رکھتی ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ایشور کوئی ابدی علم و ارادت نہیں رکھتا اور پر کرتی کی حرکت کرموں کے مطابق اس کی ذات غامضیت کے باعث ہے اور آغاز پیدائش میں پر کرتی ایشور کی ستو اُپادھی کی نوعی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ تب بھی خدا کے روبرو خود انکاری کے ورثے کیولہ کو پایا جاسکتا ہے۔ پس نظریہ یوگ کی رو سے

ایشور کی آبادی خود ایک نتیجہ یا پیدائش ہے اور دنیا کی علت مادی یا علت آلاتی نہیں ہے۔ جبکہ بھکشو کے بیان کردہ نظریہ ویدانت کے مطابق ایشور کی آبادی دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور آبادی جو دنیا کو مادی سلاسل کا پہلا کڑی ہے۔ خود پر کرتی ہے۔ اس کا ایک نتیجہ نہیں۔ نظریہ یوگ کے مطابق ایشور ابھیکتی ہے۔ مگر اس کی فکر اور ارادت غیر ابھیکتی ہیں۔ یہ فکر اور ارادت پر کرتی کے اس ستوجز کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو اس کے اندر پرے کے وقت میں جاگزیں ہوتا ہے اور جو جدید طور عالم کے وقت سابقہ سلاسل پیدائش میں مشیت ایزوی کی وجہ سے بالقوہ توانائی سے نمودار ہوتا ہے۔ نظریہ یوگ میں ایشور نظریہ ویدانت کے مطابق دنیا کی علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہے۔ بھکشو کے بیان کردہ ویدانت کی رو سے پر کرتی اپنا دہرا عمل کرتی ہے۔ اپنے ایک جزو میں تو ایشور کے ابدی فکر و ارادت کا ابدی آلہ بن کر رہتی ہے اور دوسرے جزو میں وہ ستوجز اور تس میں پہچان پیدا کر کے عمل ارتقا کو جاری رکھتی ہے۔ یہ بات پرانوں کے اس نظریے کی بھی توجیہ کرتی ہے۔ جس کی رو سے ستوجز اور تس ارتقاء سے پر کرتی میں تبدیلی نمودار ہونے پر بعد میں اس سے کائنات کا ظہور ہونا ہے۔ پس پر کرتی جو ایشور کے فکر و ارادت کے ذریعے اظہار کے طور پر اس کے ساتھ مربوط ہے۔ غیر متغیر اور ابدی ہے۔

ایشور گیتا۔ اس کا فلسفہ مفسرہ و گیان بھکشو

کورم پران کے حصہ دوم (اتر دھماگ) کے پہلے دس ابواب کا نام ایشور گیتا ہے۔ اس حصے کے باب اول میں سنت، ویاس سے جس حقیقی علم کے متعلق پوچھتا ہے جو نجات دلانے والا ہے اور نارائن نے کورم اوتار لیکر پہلے پہل اظہار کیا۔ ویاس بتلاتا ہے کہ دودھ کا شرم گے اندر رشیوں کی ایک مجلس میں سنت کمار۔ سنسدن سنگ ایگرا۔ دھرم گو۔ کئی مہرلی۔ گرگ۔ ولد یو۔ شکر۔ وشٹہ۔ رشی نارائن

جمع ہوئے اور بعد میں شو بھی شامل ہو گئے۔ ان رشیوں کی درخواست پر شونے باب۱
حقیقت کی انتہائی ماہیت۔ دنیا اور خدا کے مضمون پر ایک تقریر کی جہلی تقریر
دوسرے باب سے شروع ہوتی ہے۔ وگیاں بھکشو نے ایشور گیتا کی ایک تفسیر
لکھی ہے۔ اس نے سوچا کہ چونکہ ایشور گیتا۔ بھگوت گیتا کے اصل مطلب کو
بیان کرتی ہے۔ اس لئے گیتا پر تفسیر کرنا غیر ضروری ہے۔ سانکھیہ اور یوگ پر
کتب لکھنے کے علاوہ اس نے برہم سوتر کی ایک تفسیر لکھی ہے۔ اسی طرح اس نے
اغیشدوں اور کورم پر ان کی ایشور گیتا کی تفاسیر لکھی ہیں۔ برہم سوتر پر تفسیر
کرتا ہوا وہ تیرہویں صدی کے چت سکھا چاریہ کے ایک جملے کا حوالہ پیش کرتا ہے
وہ خود غالباً چودھویں صدی کے کسی حصے میں گذرا ہے۔ بھکشو کی دیگر تصانیف
سانکھیہ پر وچن بھاشیہ۔ یوگ وارتک۔ یوگ سوتر۔ سانکھیہ سارا اور اپدیش رتن
مالا ہیں۔ برہم سوتر اور ایشور گیتا کی تعبیر کرتے وقت وہ اس طریقہ تعبیر کی پیروی
کرتا ہے جو پرانوں نے ویدانت کی تعبیر میں اختیار کی ہے۔ جس میں سانکھیہ یوگ
اور ویدانت ایک ناقابل تقسیم نظام متحد میں دھال دیے گئے ہیں۔ یہاں جو فلسفہ
ایشور گیتا بیان ہوا ہے اس کی بنیاد بھکشو کی تفسیر پر ہے جسے ایشور گیتا بھاشیہ
کہا جاتا ہے۔ یہ گیتا قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کو بنارس سنسکرت کالج کے
ایم۔ ایم۔ گوپی ناتھ کوئی راج کی مہربانی سے ہاتھ لگی ہے۔

۲۸۳ وہ بڑے بڑے سوالات جو رشیوں نے کئے تھے اور جو شو کی تقریر کے محرم
ہوتے تھے یہ ہیں (۱) سب کی علت کیا ہے؟ (۲) کون دوبارہ جنم لیتا ہے؟
(۳) روح کیا ہے؟ (۴) نجات کیا ہے؟ (۵) دوبارہ جنم کی علت کیا ہے؟ (۶) دوبارہ
پیدائش کی ماہیت کیا ہے؟ (۷) کون سب کچھ جان سکتا ہے؟ (۸) انتہائی
حقیقت برہم کیا ہے؟ ان سوالات کے جوابات سلسلہ وار نہیں دیے گئے لیکن
شو کو جو امور نہایت اہم معلوم ہوئے۔ ان پر اس نے اپنی من مانی ترتیب کے
ساتھ بحث کی ہے۔ چنانچہ آٹھویں سوال کا جواب سب سے پہلے دیا گیا ہے۔ یہ
جواب آتما کی حقیقت کے بیان سے شروع ہو کر ظاہر کرتا ہے کہ آتما انفرادی روح
نہیں بلکہ ذات برترین ہے۔

و گیان بھکشو انفرادی روح کے عالمگیر اور غیر محدود روح میں انجذاب و تحلیل کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اس دنیا کے اندر اپنی زندگی میں بھی اسے ایک شاہد محض بتلایا گیا ہے۔

وہ کورم پوران میں آٹھویں سوال۔ باب دوم۔ ۱۔ صفحہ ۵۳ کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ آتما کا لفظ الوہیت کو ظاہر کرتا ہے اگرچہ عام طور پر یہ محدود ارواح کے لئے مستعمل ہو کر محدود اور غیر محدود ارواح کی یکسانیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہاں پر اس کی مراد پر اکر ت آتما سے ہے نہ کہ جیو آتما سے چونکہ وہ پیشتر ہی مختلف ذی حیات ہستیوں کے اندر صرف شاہد کے طور پر بس رہا ہے۔ اسی لئے پرما تما کو سر وانتر کہا جاتا ہے۔ ساکشی (شاہد) وہ ہے۔ جو اپنی کسی بھی کوشش کے بغیر روشن کرتا ہے۔ وہ محدود عقول کے تعلق میں سر وانتر یا می کہا جاتا ہے اور اس تعلق کے باعث ہی انفرادی روح ذات برترین کی عظمت میں قصہ دار ہے۔ و گیان بھکشو کہتا ہے۔ کہ یہ بیان کہ آسمات و جاتیہ و شوم انتر پر و لیتے اسی سے دنیا نمود ہو کر اسی میں محو ہو جاتی ہے اس لئے یہاں دیا گیا ہے کہ سکشی شکتی مدت ابھیدتو (طاقت طاقور سے غیر مختلف ہوتی ہے) کے مسئلے کو انتہائی حقیقت یا پرما تما کے لئے انتر یا می کے لفظ کے لئے نہایت خوبی سے ظاہر کیا گیا ہے اور پرما تما کو کچھ اور صفاتی نام و بکران کے ذریعے اس ستری مسئلے کی طرف اشارہ دیا ہے۔ کہ طاقت طاقور سے مختلف نہیں ہو ا کرتی۔ پھر یہ کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ اس سے معلومات مقلوبہ نمودار ہوتے ہیں وہ اسی میں رہتے اور پھر اسی میں بھی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ پرش اور پر کرتی سے غیر مختلف (اس سے بھی بہتر۔ غیر شفق) ہے۔ کیونکہ وہ ساری کائنات جس کا آغاز پر کرتی اور پرش سے ہے کل محل اور اساس ہے۔ یعنی وہ معلومات جو بالکل پرش اور پر کرتی سے ظاہر ہوتے ہوئے انھیں اپنے اندر شامل رکھتے ہیں۔ اگر وہ جسم کی مانند تمام علوی عالموں کی تنظیم کے قابل نہ ہوتا تب کوئی

لے۔ اشور گیتا تلی سنہ

لے لے لے

طقت بھی درویدہ - گن اور کرم وغیرہ کی مانند علی گن نہ کر سکتی اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیان (نقرہ) تاثیر یا علیت کے تمام قابل احساس ظہورات پر صادق آتا ہے۔ تب پہلا فقرہ جو برہم اور دنیا کی عنیت ظاہر کرتا ہے ناقابل قبول ہو گا۔ برہم دنیا کی علت مادی ہے مگر دنیا برہم کا پر نیامی روپ ہے اس لئے وہ محدود پر نیام روپ نہیں ہے۔ ورنہ یہ بات شاستروں کے اس اعلان کو رد کرنے والی ہوگی۔ کہ برہم لاتغیر کرکتہ ہے اس کے بعد جھکشو کہتا ہے کہ کچھ کئی اشوار کل ذودوات کی انتہائی حقیقت ہے۔ ہر قسم کی اصل کے وظائف اس کی مدد سے ہی خل نہ برہم میں اور اسی کو ہی اشوار کی ادھشتان کارنشا (طیلتا ساسی) کہا جاتا ہے۔ اس کے وہ جوہر آتش انشی ابھید کے مسئلے کی تائید سامائی مایسیا بدھ کو دیتی وودھاس شتوہ کی سطر سے کرتا ہے اور اسی سے اس کے چل کر کہتا ہے۔ ر یاگیہ و لکیہ سمرتی اور ویدانت سوتر بھی یہی تعلیم دیتے ہیں۔ شریو بدھ جھکشو گیتا بھی یہی بات کہتی ہے۔ تب اس خیال کو طوالت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور مکتہ مینی کی خاطر شکر کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ مایا اور دو کو ایک طرح کا غنی بدھ مذہب بتلایا ہے اور اس کی تائید میں پدم پیران سے ایک جملہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

ادھشتان کارنشا (علیت اساسی) وہ ہے جس میں جوہر کے یکساں حال رہتے ہوئے اس میں نئے سے نئے اختلافات اسی طرح ہی نمودار ہوا کرتے ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں اس سے انشا انشی بھاد بھی کہتے ہیں، کیونکہ اگرچہ نیرادو برہم کو اجزا رکھنے والا خیال نہیں کر سکتے۔ لیکن اساس مشترکہ میں صفات مختلفہ کی نموداری کے سبب واجدات موصوفہ ایک مشترکہ بنیاد کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ دیگان جھکشو اس خیال کے خلاف ہے کہ برہم میں تغیرات نوعیہ واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ برہم اس قسم کے تغیرات سے نمبر ہے مگر اس سے نئے اختلافات نمودار ہوتے رہتے ہیں۔ اس فقرہ "مائی ماییا بدھ" کے اعلیٰ معنی یہ ہیں

۴۸۵

۱۔ اشوار گیتا قلمی نسخہ

۲۔ " " "

۳۔ " " "

بات کہ خود مایا بزدی ہستی کا ایک جزو لاینفک ہونے کے باعث اس سے مختلف نہیں ہے۔ مایا ایک انش (جزو) کی مانند ہے جو انشی (کل) کے ساتھ ایک ہے۔ اگرچہ شاشتروں میں برہم کے ساتھ میوکی و مدت اور اختلاف کا ذکر آتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ فرد کے اختلاف کو سمجھنے سے ہی انتہائی نجات مل سکتی ہے۔ آتما اپنی ذات میں شعور منترہ ہے اور کسی طرح سے بھی تجارب کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے شکر کا یہ دعویٰ بھی کہ آتما اپنی ذات میں مسرت یا سرور ہے۔ غلط ہے۔ کیونکہ کوئی شخص سوا آتما کے ساتھ الفت نہیں رکھ سکتا اور یہ امر کہ ہر شخص اپنے سب کاموں میں اپنی بھلائی دھونڈتا ہے۔ اس بات کو ثابت نہیں کر سکتا کہ آتما اپنی ذات میں سرور ہے۔ مزید براں اگر روح کی اصلی فطرت شعور منترہ ہے۔ تب یہ اُسی آن میں سرور منترہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حصول علم کے وقت ہم ہمیشہ خوشی محسوس نہیں کیا کرتے تھے

انانیت (ابھمان) بھی روح کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی بلکہ سکھ اور دکھ کی مانند جنس غلطی سے آتما کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے پر کرتی سے تعلق رکھتی ہے۔ مگر روح کو سکھ اور دکھ بھو گئے والی خیال کیا جاتا ہے۔ اس پرورتی کی راہ سے ان کا عکس پڑا کرتا ہے اور ورتی کے ذریعے سکھ و دکھ کے عکس کو تجربے کا سا کشات کار (براہ راست علم) سمجھا جاتا ہے۔ تجربات کی اس لطف اندوزی کو انوپادھک (غیر مشروط) سمجھنا چاہیے۔ یہ بات جھگوت گیتا اور ساکھیا کی شہادت سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تجربات کی یہ لطف اندوزی پر کرتی سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ جو جملے یہ کہتے ہیں کہ تجربات پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ وہ تجربے کے تعلق میں ذہنی حالت کے تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس لئے شکر کا یہ دعویٰ کہ آتما حصول تجربہ

۱۔ ایشو رگیتا بھاشیہ

۲۔ ~ ~

۳۔ ~ ~

۴۔ ~ ~

ا (جھوگ) کی اس طرح استعداد نہیں رکھتا۔ جس طرح وہ کرم کرنے کے ناقابل ہے۔ باطل ہے۔

بھکشی کی نظر میں اگیان سے لادایتھا گیان (کچھ اور کا اور سمجھنا) ہے۔ پرودھان کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ پرش کے لئے سب کاموں کو کرتا ہے اور جب پرش پرودھان کے ساتھ صحیح تعلق نہیں رکھتا۔ تب ہی وہ علم باطل سے تعلق رکھتا ہے۔

آتما بذات خود لا تغیر ہے۔ اور اختلافات کا سبب بدھی کے ساتھ ان ۴۸۱ دیگر تومی کا اختلاف ہے۔ جو بھر پور پیدا کرتی ہیں۔ نجات کی حالت میں میو برہم سے کوئی اختلاف نہیں رکھتے۔ پرکرتی۔ پرش اور کال بالآخر برہم میں سہارا رکھتے ہیں اور پھر اس سے مختلف بھی نہیں۔ دو قسم کی ویدک عبارات پائی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ موحدانہ تعلیم دیتی ہیں اور دوسری وہ جن میں ثنویت کا اعلان کیا گیا ہے۔ ان کی صحیح تعبیر میں ثنویت بیان کرنے والی عبارات پر زور دینا چاہیے۔ کیونکہ اگر شے باطل ہو۔ تب تو اس بطلان کا اثبات بھی باطل اور متباہن بالذات ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب تک برہم کا کشف حاصل نہ ہو۔ ان عبارات کی صحت کو قبول کرنا چاہیے اور جب کشف حاصل ہو جائے۔ تب اس امر کی پرواہی نہیں رہتی۔ کہ عبارات صحیح ہیں یا غلط۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص جان لیتا ہے کہ جن وسائل کو استعمال کیا گیا تھا وہ باطل تھے۔ تب قدرتنا اس نتیجے کی صحت میں بھی شک کرنے لگتا ہے۔ جو ان وسائل سے حاصل ہوا تھا۔ اس طرح عرفان برہم بھی مشکوک دکھائی دینے لگے گا اس شخص کو جس نے کہ یہ جان لیا ہے کہ وسائل علم ناقص تھے۔

انفرادی روح (جیو) پر ماتما کے اندر غیر متفرق حالت میں رہتی ہے ان صنفوں میں کہ پر ماتما جیووں کی ذات یا علت اساسی ہے اور جو عبارت موحدانہ پہلو پر زور دیتی ہیں۔ وہ بھی پر ماتما کو علت اساسی بتلاتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انفرادی ارواح برہم کے ساتھ ایک ہیں۔

کچھ دیکھ آتما سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ دراصل انتہ کرمن سے تعلق

رکھتے ہیں اور وہ صرف آتما کے ساتھ آنتہ کرنی کا تعلق ہونے کے باعث آتما سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ نجات کی حالت میں روح شعور منہ ہو کر سکھ دکھ کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ آنتہائی مقصود غم کے بحر بے کاخاتمہ (دکھ بھوگ نہرتی) ہے نہ کہ غم کا خاتمہ۔ کیونکہ جب کوئی شخص غم کرنا (بھوگنا) چھوڑ دیتا ہے۔ تب بھی غم موجود ہو سکتا ہے اور اس سے احتراز دوسرے اشخاص کا مقصد ہوگا۔ شکر کا یہ دعویٰ کہ حالت نجات میں سرور ہوتا ہے غلط ہے کیونکہ اس حالت میں کوئی بھی ایسی ذہنی جس موجود نہیں ہوتی جس سے سرور کا لطف اٹھایا جاسکے۔ اگر آتما کو اپنی ذات میں سرور مان لیا جائے۔ تب آتما خود ہی سرور اور خود ہی اس کی لطف اندوز ہوگی اور یہ محالات سے ہے حالت نجات سے سرور (آنتہ) کا انتساب صرف یہ اصطلاحی معنی رکھتا ہے۔ کہ اس حالت میں سکھ دکھ نہیں ہوا کرتے۔

بھکشو تدریج حقایق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں جب ایک حقیقت دوسری حقیقت کی نسبت الطف ہوتی ہے۔ تب پہلی دوسری کی نسبت زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پرما تا سدا یکساں حال رہتا ہے اور کبھی تغیر و تبدل اور فنا میں سے نہیں گذرتا۔ وہ پرکرتی اور پرش یا پرکرتی کی وکرتیوں (ارتقائی تغیرات) کی نسبت زیادہ حقیقی ہے۔ اس خیال کو پرانوں میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کی انتہائی حقیقت وہ علمی فطرت رکھتی ہے۔ جو پرما تا کی صورت ہے۔ اسی اصلی صورت (ویپو) میں ہی دنیا کو بالآخر حقیقی مانا جاتا ہے۔ نہ کہ پرکرتی اور پرش کے طور پر جو بدلنے والی صورتیں ہیں۔

پرکرتی یا مایا کو اکثر اوقات یوں بیان کیا جاتا ہے۔ کہ نہ وہ موجود است ہے اور نہ غیر موجود (است) مقلدین شکر اسی کے یہ معنی لیا کرتے ہیں کہ مایا باطل ہے۔ لیکن وگیان بھکشو کی رائے میں اس کے یہ معنی ہیں کہ علت اولیٰ کو جزوی طور پر حقیقی اور غیر حقیقی کہہ سکتے ہیں اس معنی میں کہ جب یہ کچھ پیدا نہیں کرتی یہ غیر حقیقی (است) ہے اور جب یہ ارتقائی تغیرات میں سے گذرتی ہے۔ تب یہ حقیقی متصور ہوتی ہے۔ سادھنا کے بارے میں وہ کہتا ہے۔ کہ آگم۔ اومان اور دھیان کے ذریعے علم ذات حاصل کرنا چاہیے۔ یہ علم ذات اُس اسمہ گیات یوگ میں نتیج

ہوتا ہے جو تمام واسنوں کو جڑ سے اکھڑا ڈالتا ہے۔ یہ صرف اگیان کے منہ سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ کرموں کے فنا ہونے سے ہوتا ہے۔ نیز اس کی رائے ہے کہ مشکو کا سبب پرزور دینا کہ انپشندوں کی عبارات آتم گیان (علم ذات) کے حصول کے وسائل ہیں۔ نادرست ہے۔

حالتِ نجات میں جب آتما جسم لطیف (رینگ شری) کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ برہم کے ساتھ اُسی طرح ایک ہو جاتا ہے۔ جس طرح ندی سمندر میں پہنچ کر اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ یہ مثال عینیت کی نہیں بلکہ عدم اختلاف کی ہے۔ یہاں بحالتِ نجات برہم اور جیو کے درمیان وحدت و اختلاف کو سمندر اور ندی کی مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

بھکشو کہتا ہے۔ کہ حصولِ نجات کے بارے میں مانکھیہ اور یوگ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ سا نکھیہ کے پیروکار نجات کو صرف اپنے پراربدھ کرموں کے خاتمے سے ہی حاصل کر لیتے ہیں۔ چونکہ جہالت رفع ہو چکی ہے۔ نجات کے لیے اس وقت تک منتظر رہنا ہو گا جب تک پراربدھ کرم خود ختم نہ ہو جائیں مگر یوگ کے مقلدین کو جو اسمہرگیات سما دھی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پراربدھ کے پھل بھو گنے کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اسمہرگیات سما دھی کی حالت میں ہونے سے پراربدھ انھیں چھو نہیں سکتی اس لئے وہ جب چاہیں اپنی مرضی سے حالتِ نجات میں داخل ہو سکتے ہیں۔

بھکشو کی تعلیم کے مطابق اگرچہ ایشور گنوں سے برتر ہے۔ لیکن اپنے پاک ستو جسم کے ذریعہ اس کائنات کی تخلیق اور اس کی تنظیم اور انضباط کے کام کو جاری رکھتا ہے۔ اور اگرچہ اس کے پاک ستو جسم کی راہ سے اس کی طاقت ہتھانہ صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اندر لغت و نفرت وغیرہ موجود نہیں ہوا کرتے۔

کورم پران کے تیسرے باب میں کہا گیا ہے کہ پردھان پرش اور کال اوکت سے نمودار ہوتے ہیں اور پھر ان سے ساری کائنات وجود میں آتی ہے۔ بھکشو کہتا ہے۔ کہ دنیا برہم سے براہ راست نمودار نہیں ہوئی بلکہ پردھان

پرش اور کال سے ظاہر ہوئی ہے۔ برہم سے دنیا کا براہ راست صدور ممکن نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ برہم تغیر پذیر ہے۔ براہ راست تغیر کے یہ معنی ہوں گے کہ بدی اور نیک بھی برہم سے نمودار ہوتے ہیں۔ برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کے صدور کو اس مفروضے سے واضح کیا گیا ہے کہ برہم پرکرتی۔ پرش اور کال کی علت اساسی (ادھشٹان کارن) ہے۔ لیکن برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کا یہ صدور ایسے متغیرانہ اعمال کے ذریعے وقوع میں نہیں آتا جیسے کہ دوسرے وہی جتنے وقت دیکھا جاتا ہے۔ پرکرتی کے دوران میں پرکرتی اور پرش کوئی معلولات پیدا نہیں کرتے اور اس لیے انھیں اسی حالت میں غیر موجود خیال جاسکتا ہے۔ برہم کے ارادہ سے ہی پرکرتی اور پرش ظہور میں آکر باہم مربوط ہوتے ہیں اور پرکرتی کے اعمال متغیرہ کے لئے نقطہ تسبب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی نقطے کا نام کال ہے۔ اسی طریقے سے ہی تینوں کو معلول پیدا کرنے والے اور اس لیے موجود خیال کر سکتے ہیں اور انھی معنوں میں پرکرتی۔ پرش اور کال ایشور کی مخلوق شمار ہوتے ہیں۔ اوکیت کا ذکر برہم کے طور پر اس لیے کیا جاتا ہے کہ یہ انسانی علم سے برتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں ثنویت نہیں پائی جاتی یعنی اس کے اندر طاقت اور طاقتور میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور ہر شے غیر متفرق حالت میں موجود ہوتی ہے۔ اوکیت جو پرکرتی کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے یہی اساس تغیر ہے یا خود تغیر ہے اور پرش عالم کو ظاہر کرتا ہے۔

برہم نامکمل موجودات کی روح کہا گیا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں لینے چاہئیں کہ صرف نہ رہتا تھا ہی موجود ہے اور باقی تمام اشیا اس کی ذات میں مفروضاتِ باطلہ ہیں پرماتما یا پریشور کال۔ پردھان اور پرش کے ساتھ ایک بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ پرکرتی اور پرش کی ہستی کو برہم کی ہستی کی نسبت کم حقیقی (نہائی خیال) کیا جاتا ہے کیونکہ ان کی ہستی برہم کی ہستی کے مقابلے میں اضافی ہے۔ دانے کو پرکرتی اور پرش کے ربط کی علتِ کلائی مانا گیا ہے۔ زانہ ہی اعمال کا اعلیٰ درجے کا

آلاتی فاعل ہے۔ کیونکہ اسی سے اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ بے ابتدا ہے۔ لیکن یہ بات نامنی پڑتی ہے۔ کہ یہ جو بھی معلول پیدا کرتا ہے۔ اس کے تعلق میں اس کا ایک خاص عمل ہوا کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فنائے عالم کے وقت وہ ہمت وغیرہ کے ارتقائی تغیرات کو وجود میں نہیں لانا ہتھوڑا ذات خود ذی شعور مرکز اور عناصر مادی کا مجموعہ ہے

جب پرش کا لفظ صیغہ واحد میں استعمال ہوتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں۔ کہ انفرادی ارواح کی ہستی سے انکار کیا گیا ہے۔ اس کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ ویدوں کی عبارات میں پرش کا لفظ نوعی اور جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ پرش بھی دو قسم کے ہیں۔ اپر اور پر۔ دونوں ہی بذات خود مہتر از صفات اور شعور محض ہیں۔ لیکن پرش اور اپر پرش کے درمیان یہ فرق ہے۔ کہ جبکہ پرش سکھ دکھ کے کسی بھی تجربے کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا۔ اپر پرش کبھی کبھی ایسے سکھ دکھ کو محسوس کیا کرتا ہے۔ جنہیں وہ اس وقت اپنے خیال کرتا ہے۔ اس بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ کہ سکھ دکھ کا تجربہ پرش کی تعریف کا لازمی جزو نہیں ہے کیونکہ جیون کئی حالت میں پرش خود کو سکھ اور دکھ کے ساتھ ایک میک نہیں جانتا۔ اور اس پر بھی وہ پرش کہلاتا ہے۔ برہم جسے پرش تو تم بھی کہا جاتا ہے ان تجربات کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا جو کرموں سے پھل کے طور پر نمودار ہو کہ مکانی وزمانی انداز میں بھو گئے جاتے ہیں۔ لیکن برہم اپنی آپادھی (منزلت) کے تعلق میں ابدی سرور سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ جب ویدک عبارات پر شوتم کے تعلق میں سکھ دکھ کے تجربات سے انکار کرتے ہیں۔ تب ان کی یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ اگرچہ پرش تو تم معمولی پرشوں کے اندر ان کی اساس کے طور پر سدما موجود رہتا ہے۔ مگر وہ ان کے تجربات سے کبھی متاثر نہیں ہوتا۔ اس طرح پرش تو تم دو سرے پرشوں کے ساتھ اپنے ذاتی تجارت کا اشتراک رکھتا ہے۔ ابدی سرور محض کے متعلق اس کے یہ تجربات خود پرش میں سرور کے براہ راست اور غیر منفک عکس کے سبب وقوع میں آتے ہیں۔ اور پرش براہ راست

اور غیر منفک طور پر اس آئندہ کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ ایسے تجربے کی بنا پر ہم پرش میں تبدیلی ہونا نہیں مان سکتے۔ مگر وہ عام شخصوں کے ذہنی حالات اور ان کے سکھ دکھ کے تجربات کو ان سے متاثر ہوئے بغیر اسی طرح ہی علمی طور پر جان سکتا ہے۔ جس طرح کہ ہم اشیائے خارجی کا علم رکھتے ہیں۔ بے شک تجربے کی اس لطف اندوزی میں برہم کا اپنا ذہن ہی بذریعہ نکاس کام کرتا ہے۔

اس قسم کا مسئلہ وحدت وجود اس وقت قابل فہم ہوتا ہے۔ جب یہ سوچتے ہیں۔ کہ پرش۔ مہت اہنگار اور اس کے تمام نتائج غیر متفرق صورت میں ذات ایندی کے اندر موجود رہتے ہیں۔ اصلی اور انتہائی پرش برترین حقیقت و آئندہ کے طور پر تمام پرشوں کی ذات اور بدھی اور اہنگار کی مانند ان کے قول اور نیز باعد کی مادی پیدائشات کی تہ میں موجود رہتا ہے۔ اس لئے اس آئندہ و فی حقیقت کے محل سے ہمارے تمام تعلیمات ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ اسی حقیقت کا عمل ہی اصول علیہ کے قول کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ سکھ دکھ کے تجربے کی حالت میں بھی اگرچہ یہ حالات ذہن سے باہر کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اور اگرچہ وہ ظاہری طور پر اپنے ظہور کے لئے جدا گانہ جس کے محتاج نہیں معلوم ہوتے لیکن ان کی حالت میں ذہن (بدھی) ہی اندرونی جس کا کام دیتا ہے۔ اگرچہ ہم سکھ اور دکھ کو ایک نامعلوم مہی خیال نہیں کر سکتے لیکن ان کے تجربات کو ان ذہنی انعکاس کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے۔ جب مہت پرش کے تعلق میں آتا ہے اور اس (پرش) اور اساس (اصلی) میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ تب ہی پیدائش عالم کا ٹیکہ چلنا شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہ برہم کا شعور برتر ہے۔ جو نفسی اور معروضی حقایق کو متحد رکھتا ہے۔ پرگرتی جو ایک خارجی حقیقت ہے اور پرش جو داخلہ مرکبیں۔ عدم امتیاز کی حالت میں متحد رہتے ہیں۔ یہی عدم امتیاز (او دیک) ہی تمام ذی شعور مرکب کے تعلق غم اور قید کے تجربات کا موجب ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کس طرح بدھی اور پرش باہمی طور پر تمیز کئے جانے کی بجائے عدم امتیاز کی حالت میں رہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امتیاز اور عدم امتیاز دونوں ہی عقل کے غماز ممکنہ ہیں۔ اور یوگ کا کام یہی ہے کہ ایسے باہمی امتیاز کے حصول میں رکاوٹوں

بابت

۲۹۱

باب

کو دور کرے۔

ایشور کی محبت دو درجوں سے صدور پاتی ہے۔ اول تو اس تصور خدا سے جو برترین ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ دوسرے اس تصور سے کہ وہ عالم کی ذات کے ساتھ ایک ہے۔ یہ اعلیٰ ترین ضروریات تین صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں، پہلے تو جب ہم اپنے تجربات میں لذت اور اطمینان کو قیمت کا خیال کرتے ہیں۔ دوسرے جب ہم اپنی نجات میں قدر و قیمت کا تصور رکھتے ہیں۔ تیسرے جب ہم اس تسلی (شانتی) میں قیمت دیکھتے ہیں۔ جو ہم برہم کی غفلت کے تجربے میں احساس برتری کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔

مایا کو جو پرکرتی کے ساتھ ایک خیال کی جاتی ہے۔ ایک حقیقی شے خیال کرنا چاہیے۔ پرکرتی میں دو عناصر پائے جاتے ہیں۔ ستوا اور تس۔ ستو کے ذریعے علم و معرفت پیدا ہوتے ہیں اور تس سے دھوکے اور علم باطل کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکرتی کے اس پہلو کو جو علم باطل کی پیدائش کا موجب ہے۔ مایا کہا جاتا ہے۔ مایا کو ترگنا تو کا معنی پرکرتی بمع صفات ثلاثہ کہا گیا ہے۔ لیکن اگرچہ مایا اور پرکرتی کو ایک خیال کیا گیا ہے لیکن اس عینیت کی وجہ یہ ہے۔ کہ پرکرتی کے تس پہلو کو ساری پرکرتی سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جب شاستروں میں یہ کہا جاتا ہے کہ ایشور یوگیوں کی مایا کو مشا دیتا ہے۔ اس کے معنی نہیں ہوتے۔ کہ ترگنا تو کا پرکرتی بحیثیت مجموعی مٹ جاتی ہے، بلکہ صرف یہ ہے کہ پرکرتی کا تس پہلو منقطع ہو جاتا ہے۔ یا صرف یوگی کے تعلق میں ختم ہو جاتا ہے مایا کی بھی یہی تعریف کی گئی ہے کہ وہ اس ذات (یعنی برہم) میں تو دھوکا نہیں پیدا کر سکتی جس پر اس کی اپنی ہستی کا انحصار ہے مگر یہ دوسروں میں وہم پیدا کر سکتی ہے۔

۲۹۲ پھر کہا گیا ہے کہ برہم دنیا کو اپنی اس مایا شکتی سے پیدا کرتا ہے جو صفات ثلاثہ سے مرکب ہے۔ اس خصوص میں مایا کا لفظ یہ خاص معنی ظاہر کرتا ہے کہ پرکرتی اور پرش کی چھوٹی عینیت کی وجہ سے ہی بعد میں پیدائش عالم کا ارتقائی عمل اور دنیا کا تجربہ ممکن ہوتے ہیں برہم کے تعلق میں مایا کی اصطلاح پرکرتی کے معنی ہی رکھتی ہے اور جیوں (انفرادی ارواح) کے تعلق میں اسے ادویا کا نام

دیا جاتا ہے۔

برہم کے ساتھ صرف عینیت و وحدت کا کشف ہی صحیح علم نہیں ہے بلکہ صحیح علم وہ ہے۔ جو پردھان۔ پرش اور کال کے ساتھ برہم کا تعلق و تعلقا تھا جو اس انداز کی خبر دیتا ہے۔ جس کے مطابق سارا کائناتی ارتقا و وجود میں اگر قائم رہتا اور بالآخر برہم میں ہی فنا ہو جاتا ہے۔ نیز ایسا علم برہم کا وہ شخصی تعلق بتلاتا ہے۔ جو وہ انفرادی ارواح کے ساتھ رکھتا ہے اور اس بات کی خبر دیتا ہے کہ وہ کس طرح انفرادی ارواح کو قابو میں رکھتا ہے اور انتہائی نجات کے حصول کے طریقے کیا ہیں۔ یہاں بھی کال کو وہ اپادھی (شرط) بتلاتا ہے جس کے ذریعے برہم پر کرتی اور پرش کو کائناتی پیدائش کی طرف متحرک کرتا ہے۔

اس امر کی توجیہ مشکل ہے کہ کس طرح برہم جو اپنی ذات میں شعور منہز ہونے سے خواہش یا ارادے سے بالکل متبرک ہے پر کرتی اور پرش کے درمیان ارتباط عظیم کا موجب ہو سکتا ہے۔ جھکسو کا جواب یہ ہے کہ خود برہم کی ذات میں ہی ایک ایسی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک کے ذریعے وہ پر کرتی اور پرش کو جو اس کے اندر سموئے پائے رہتے ہیں۔ قوت سے فعل میں لا کر ان کے اعمال کو یکجا کر دیتا ہے۔ اور اگرچہ پر کرتی اور پرش کو عمل عالم خیال کر سکتے ہیں لیکن ان کا اجتماع زمانے کے اندر وقوع پذیر ہونے سے زمانے کو ہی اصلی فاعل محرک اور ایسی شرط (اپادھی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو برہم کے اندر موجود رہتی ہوئی پر کرتی اور پرش کے ارتباط کو ممکن بنا دیتی ہے۔ چونکہ برہم پر کرتی اور پرش دونوں کو اپنی حرکی شرائط کے ذریعے جنبش میں لاتا ہے۔ مادہ اور ارواح کی کل دنیا کو ان ممنوں میں جسم ایز دی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ وہ عمل ایز دی کے ساکن معروضات ہیں۔ اس طرح برہم پر کرتی اور پرش کے طور پر اپنی ہی طاقتوں کے درمیان اپنے عمل میں ناچتا ہوا منصور ہوتا ہے۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ پرش بذات خود بالکل ہی ساکن ہے۔ تب پرش کیونکر جنبش میں آسکتے ہیں کہ وہ خاص اعمال میں لگا ئے جاتے ہیں یا پر کرتی کے ساتھ متحد کیے جاتے ہیں بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پر کرتی پرش کی اپادھی (شرط) ہے اور پرش سے ساتھ

بات

رہنے پر پکرتی کی حرکات پرشوں کی حرکات متصور ہوتی ہیں۔

ایشور گیتا کے ساتویں باب میں برہم کو کلی بتلایا گیا ہے۔ اس طرح ہر ایک علت کو اس کے معلول کے تعلق میں برہم خیال کیا جاسکتا ہے اس طرح توجیب ہم چھٹی کلیات سے بڑی کلیات کی طرف جاتے ہیں تب تو برہموں کا ایک نظام مراتب و گھلائی دینے لگتا ہے۔ برہم کی تعریف یہ ہے کہ ”یہ ایسیہ کاہم تہ تہ تسیر برہم تدا پیکشا ویا لکتوات“ یعنی جو جس کا برہم ہے۔ وہ اس کی نسبت جامع تر ہو اگر تاکہ ہے۔ چونکہ برہم اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کرتا ہے۔ اسی لئے اسے برہم مایا کہا جاتا ہے۔ برہم ہمیشہ ہی پرشوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ لیکن پرشوں کے غلام میں اس کے عمل محرک کے یہ معنی ہیں کہ وہ پکرتی کے ساتھ ان کا ایسا ربط قائم کر دیتا ہے کہ اشیائے عالم ان پر علمی صورتوں میں نمودار ہونے لگتی ہیں۔

جیو (انفرادی روح) کو برہم کا جزو (افش) کہا گیا ہے۔ یہ رشتہ باپ اور بیٹے کے رشتے سے مشابہت رکھتا ہے۔ جب جیو اپنے تمام اعمال کو برہم کے سپرد کر دیتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ برہم ہی ان کے اندر کام کر رہا ہے۔ تب نیکی اور بدی اپنے معنی کھو کر اس کے لئے موجب قید نہیں ہو سکتے چونکہ تمام جیو اجزائے برہم ہیں اس لئے باوجود ان کے اختلاف کے ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ برہم جیوؤں کے اندر اسی طرح بستا ہے جس طرح گل اپنے اجزاء کے اندر۔

وگیاں بھکشو و مہشتان کارن کو علت اسامی کے طور پر خیال کرتا ہے۔ کہ وہ خود سدا یکساں حال رہ کر اپنے اندر سے نئے سے نئے اختلافات نمودار کیا کرتی ہے۔ یہی اس کا مسئلہ جز و کل ہے کہ اجزاء اس کل سے نمودار ہوتے ہیں۔ جو خود کسی تغیر میں شریک نہیں ہوتا۔ یہ رشتہ ان معنوں میں عضوی نہیں ہوتا کہ اجزاء کے انہدام پر کل بھی منہدم ہو جائے۔ پرئے کی حالت میں اجزاء تحلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن پاک برہم اسی حال پر رہتا ہے جس پر کہ وہ ظہور عالم کے وقت تھا۔ اور جب اجزاء متاثر ہوتے ہیں تب سکھ دکھ کے تجربات ہوتے ہیں لیکن اجزاء کا متاثر ہونا کل کو ذرا بھی متاثر نہیں کر سکتا۔ کل اُن تکالیف اور دکھوں میں شریک نہیں ہونا جو اس کے ظہور بات میں پائے جاتے ہیں، مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے کہ علت اسامی کے

عمل کے باعث ہی ظہورات یعنی جوہر صفت اور عمل اپنا ظہور دکھلاتے یا اپنی صورت مخصوصہ میں عمل پذیر ہو کرتے ہیں۔ اندرونی کل جو علت اساسی ہے۔ حقیقت اپنی ذات میں کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ لیکن اس اساس عامہ سے صفات مخصوصہ رکھنے والے واحداث کی صورت میں ظہورات نمودار ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اس سے صدور پاتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ اس لئے وہ ان خاص اصطلاحی معنوں میں اندرونی علت اساسی کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔ اس طرح دیکھا جاتا ہے کہ برہم جو علت اساسی ہے۔ بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ مگر یہ کہا جاتا ہے کہ برہم مایا کے ساتھ مرتبط اور متحد ہے۔ مایا خیال ہے کہ مایا برہم کا ایک جزو لاینفک ہے اور اس سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ مایا اس جزو کی مانند ہے جو اپنے کل کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ اگرچہ شاستروں میں جیواں برہم کی وحدت اور اختلاف دونوں کا ہی ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ جیوؤں کے اختلاف کے علم سے ہی انتہائی نجات حاصل ہو سکتی ہے۔

برہدارینک انشید - دوم - ۴ - ۵ - میں بیان ہوا ہے۔ ہم اور تمام چیزوں کو اس لئے چاہتے ہیں کہ ہم آتما کے طلبگار ہیں۔ شنگرا اس بیان سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہم سب سے پہلے آتما کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور چونکہ ہر قسم کی محبت خوشی اور لذت کی محبت ہوتی ہے۔ اس لئے آتما کی ذات لذت اور سرور ہے دوسری اشیا کی خواہش صرف اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ غلطی سے اپنا آپ یا اپنے اجزا خیالی کی جاتی ہیں۔ بحکشا اس قافیے سے منکر ہو کر کہتا ہے کہ اول تو یہ بات سچی نہیں ہے کہ ہم سدا اپنے آپ سے محبت کرتے ہیں اور اس لئے نہ یہ بات درست ہے کہ دیگر ذرائع سے خوشی کی جستجو اپنے آپ کی جستجو ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ آتما اپنی نوعیت میں سرور منزه ہے۔ اگر سرور اور شعور ایک ہی چیز ہوتے تب۔ ہر ایک قسم کا علم عین خوشی ہوتا۔ لیکن ہمارا مسلم

اسکے ساتھ بھی اسی قدر تعلق رکھتا ہے جس قدر کہ دکھ کے ساتھ سکھ دکھ اور ہنسی کی قوتی (ابھمان) بھی پرکرتی یا اس کے نتیجہ بدھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بدھی کی قوتی کی راہ سے آتما کی طرف منتقل ہونے ہیں جو سکھ اور دکھ کا اصلی بھوگتا (لطف اندوز) ہے۔ آتما ہی اصلی تجرب ہے اور اس لئے تجربات پرکرتی کی بجائے آتما سے تعلق رکھتے ہیں۔ معروض محسوس اور روشنی کے ساتھ جس کے ارتباط سے بھی کو اُلف پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ذہنی حالتیں ورتی کہ سلاتی ہیں اور بدھی سے اور اس لیے پرکرتی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں لیکر ان میں سے ہر ایک کیفیت نفسی کے ساتھ پرشش کو وجدان (دورتی اکشات کار) ہوتا ہے اور یہی وجدان ہے جو پرش کے حقیقی تجربے کا موجب ہوتا ہے۔ بھوگ کا لفظ اپنے معنوں میں ابھام رکھتا ہے۔ یہ کبھی تو نفسی کو اُلف کی طرف اشارہ دیتا ہے اور کبھی ان کے وجدان کی طرف اور صرف پہلی صورت میں ہی پرش کے متعلق بھوگ کا لفظ استعمال کرنے سے انکار کیا جاتا ہے۔

۴۹۵

اس نظام میں گہان کے معنی جہالت ہیں۔ جب پرش بدھی کی درزیوں کو وجدانی طور پر جان کر انھیں اپنے ساتھ منسوب کرنے لگتا ہے تب اس علم باطل کا ظہور ہوتا ہے۔ جو موجب قید ہے۔ یہ وجدان بذات خود حقیقی ہے۔ مگر آتما کے ساتھ وجدانی خواص کا ارتباط غلط ہے جب آتما اپنی ذات کو درزیوں سے الگ اور برہم کا جزو جان لیتا ہے جس کے اندر وہ غیر متفرق وجود رکھتا ہے تب وہ نجات پاتا ہے۔ یہ بات کہ آتما کی ہستی برہم سے غیر متفرق ہے صرف یہ معنی رکھتی ہے۔ کہ برہم علت اساسی (ادعشتان کار) ہے اور ایسی غیر متغیر علت اساسی کے طور پر برہم کی ذات شعور منترہ ہے۔ برہم میں جگت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ برہم کی ذات میں جو شعور منترہ ہے۔ ساری دنیا ہستی رکھتی ہے۔ پرکرتی اور پرش برہم کے دو ظہورات ہیں۔ ایک بچنے بدلنے والا ہے اور دوسرے واقعات پرکرتی کو اپنے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ جیسا

انہام کا شعور منورہ ہی ہے۔ لیکن مادہ اور تغیرات اور خود تجربہ وہ مادی اور عارضی صورتیں ہیں۔ جو اس میں سے کھد بدارہی ہیں۔ چونکہ یہ ظہوری صورتیں برہم سے حقیقی طور پر صدور پاتی ہیں۔ اس لئے وحدت وجود کے مسئلے پر حد سے زیادہ تاکید غلط ہے۔ علت اساسی اور ظہورات دونوں ہی اجزائے حقیقت ہیں۔ شکر کا خیال تھا۔ کہ ثنویت تب تک ہی درست ہے۔ جب تک حقیقت احد کا علم نہ ہو جائے۔ بھگشوا اس پر معترض ہو کر کہتا ہے کہ چونکہ وحدت کی سمجھائی ان اعمال کی صحت قبول کرنے پر ہی ممکن ہے۔ جن میں ثنویت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اعمال ثنویت کی انتہائی تردید موحدانہ نتیجے کو بھی باطل قرار دے گی۔



تفہیم سوال باب

چند چیدہ پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر

جو قارئین اس فلسفہ ویدانت کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ جو گویاں جھکشیو
نے کورم بران کے حصہ ایشور گیتا اور برہم سوترا پر اپنی شرح میں بیان کیا ہے
ضروری دیکھ لیا ہو گا۔ کہ اس کی رائے میں ویدانت ساکھیا اور یوگ سے
تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اپنے نظریے کی تائید کئی پرانوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو
شکر سے بہت پہلے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے وگیاں جھکشیو افراط
کے ساتھ پرانوں کا حوالہ دیتا ہے اور ہم رامنچ۔ مادھو۔ ولجو۔ جیوگو سوامی اور
بلدیو کی تصانیف میں ویدانت کے متعلق ان کے نظریوں کی تائید میں پرانوں
کے حوالہ جات دیتے ہیں۔

یہ امر بہت اعلیٰ ہے کہ کم از کم برہم سوترا اور انیشدوں کے فلسفہ
کے متعلق خیالات کے ایک اہم مذہب کو پورانک روایت میں محفوظ رکھا گیا

۲۳۱ ہے۔ برہم سوترا اور انپشندوں پر شکر کی تعبیر اُس نیم حقیقت پسندانہ تعبیر سے بہت مختلف ہے۔ جو پرانوں میں پائی جاتی ہے غالباً اسی لئے ہی شکر شاذ و نادر ہی پرانوں کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن چونکہ شکر کا طریق تعبیر سابقہ پرانوں میں عسلاً مفقود ہے اور چونکہ انپشندوں کے مسئلہ وحدت وجود کو دیگر وجوہ سے کچھ بدلا اور نرم کیا گیا ہے۔ یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ ویدانت کے متعلقہ خیالات جو پرانوں اور جھگوت گیتا میں پائے جاتے ہیں۔ وہ کم از کم برہم سوترا اور انپشندوں کے فلسفے کے قدیم ترین لفظیئے کو عام طور پر ظاہر کرتے ہیں۔

۲۹۷ اس لئے یہ امر دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ رامانج و گیان بھکشو پر جو بحث کی گئی ہے۔ اس کے مکملے کے طور پر اس فلسفے پر بھی سرسری نظر ڈالی جائے۔ جو بڑے بڑے پرانوں میں پایا جاتا ہے۔ ہر ایک پران میں ایک فصل کو پیدائش و فنا کے عالم کے مسائل کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اسی فصل میں ہی زیادہ تر فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ اس فصل میں میری یہی کوشش ہوگی کہ بعض جدید پرانوں کے ان فلسفیانہ قیاسات کو بیان کیا جائے۔ جو سرگ پرتی سرگ (پیدائش و فنا) کی فصلوں میں پائے جاتے ہیں۔ تاکہ قارئین پرانوں کے فلسفے کا بھاسکر۔ رامانج۔ و گیان بھکشو اور نیبارک کے فلسفے کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل ہوں۔

وشنو پران کے مطابق برہم کا پہلا ظہور پُرش ہے۔ اس کے بعد دیگر ظہورات ویکت اور ویکت وجود میں آتے ہیں پر دھان۔ پرش۔ ویکت اور کال کی اصلی علت و شنو کا پرمد (اصلی حالت) ہے۔ یہیں ہم برہم و شنو کو پاتے ہیں۔

وشنو پران فصل اول ۲-۱۱ میں کہا گیا ہے کہ انتہائی حقیقت ہی ہستی پاک ہے۔ اور اسے بطور ابدی ہستی بیان کیا جاسکتا ہے۔ وہ ہر جا موجود ہے اور وہ سب کچھ

ہے (یہ ہمہ اوست کا عقیدہ ہے) اور اسی لئے اسے واسد یو کہا جاتا ہے۔ یہ بات
 پاک ہے۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جسے پرے پھینکنا پڑے۔
 یہ چار صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ ویکت۔ او ویکت۔ پرش۔ کال۔ اس کی
 نیلا (لا عبانہ عمل) سے ان چاروں کا ظہور ہوتا ہے۔ یہاں پر کرتی کو سدسا
 نکا (ہست بھی اور نیست بھی) اور ترگن سے بتلایا گیا ہے۔ شروع میں صرف
 یہ مقولے (پدارتھ) موجود ہوتے ہیں۔ برہم۔ پردھان۔ پرش اور کال۔ یہ
 چاروں ہی غیر مشروط (ترکا لک) وشنو سے مختلف ہیں۔ کال کا کام ہی ہے کہ
 پرتی اور پرش کو دورانِ پیدائش میں ملا دے اور دورانِ فنا پر لے جائے
 جد اگر کے رکھے اور اس حیثیت سے وہ محسوسات کی علت ہے۔ اس طرح کال
 کے وجودیاتی عمل ترکیبی اور وجودیاتی عمل تحلیل کی کا ذکر آیا ہے۔ (وجودیاتی ان
 معنوں میں کہ یہاں کال تجربے کے عملیاتی پہلو کے آلے کے طور پر نہیں بلکہ بطور
 ہستی اور وجود کے پیش کیا گیا ہے۔ چونکہ گزشتہ عمل فنا کے وقت تمام شیا
 پر کرتی کی طرف راجع ہوتی تھیں پر کرتی کو پرتی سچر کا نام دیا گیا ہے کال یا
 زمانہ بے آغاز ہے اور اس لئے فنا پر لے کے وقت بھی موجود رہتا ہوا پیدائش عالم
 کے وقت پر کرتی اور پرش کو باہم ترکیب دیکر یکجا رکھتا ہے۔ اس وقت برہم اپنی
 اروا سے پر کرتی اور پرش میں داخل ہو کر ایسی جنبشات پیدا کرتا ہے جو

۱۔ منو۔ ۱۰۔

۲۔ وشنو پران ۱-۲-۱۲۔

۳۔ " " ۱-۲-۱۸۔

۴۔ " " ۱-۲-۱۹۔

۵۔ " " ۱-۲-۲۱۔

۶۔ " " ۱-۲-۲۳۔

۷۔ " " ۱-۲-۲۴۔

۸۔ " " ۱-۲-۲۵۔

تخلیق عالم میں منبج ہوتی ہیں۔ جب برہم پرکرتی اور پرش کے اندر داخل ہوتا ہے۔ صرف اس کا قرب ہی تخلیق میں منبج ہونے والی جنبش پیدا کرنے کے لئے اس طرح کافی ہوتا ہے جس طرح ایک بوارشے واقعی طور پر ذہن میں تغیر لائے بغیر ہی بوجہ احساس پیدا کر دیتی ہے۔ وہ خود ہی مغل ہوتا ہے اور خود ہی نکل۔ اس لئے ہی انقباس و انبساط کے ذریعے دنیا نمودار ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی برہم کے متعلق ”ہما وست“ کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ اس کا وقوع اول تو دراصل مقولات اربعہ میں دیکھا جاتا ہے۔ جن میں سے ہر ایک برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہے۔ اور جو سب کے سب اس کے ظہورات اولین ہیں اور جس میں ہر ایک برہم ہے۔ وعلیٰ ہذا انقباس۔ انوسے مراد جیو آتما ہے۔ وشنو یا ایشور ہی پرش اور برہم کی ظہوری صورتوں (وکار) میں نمودار ہو رہا ہے۔ یہ صاف طور پر ہمہ اوست کی تعلیم ہے۔ شارح کہتا ہے کہ کیشتر گیہ او عشٹان میں کیشتر گیہ سے مراد پرش ہے۔ لیکن یہ بات صاف غلط ہے، کہ سیاق عبارت اور سانکھہ دونوں ہی اس بات کے مؤید نہیں ہیں۔ سیاق عبارت صاف طور پر بتلا رہا ہے کہ کیشتر گیہ کے معنی ایشور ہیں اور قرب اور پرکرتی میں دُخول کے ذریعے ادعشتا تر تو کا اندازہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ پَر دھان سے مہنتو نمودار ہو کر اس سے دھکار ہوتا ہے اور اس دھکی ہوئی حالت میں سا توک، راجس اور تامس بہت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پَر دھان بہت کو اسی طرح چھپا کر رکھتا ہے جس طرح چھلکا بیج کو۔ اس حالت اخفا میں سگانہ بہت سے تین قسم کے اہنکار و یکارک جیسے۔

۱۔ وشنوپران - ۱-۲ - ۲۹

۲۔ ” ” - ۱-۲ - ۳۰

۳۔ ” ” - ۱-۲ - ۳۱

۴۔ ” ” - ۱-۲ - ۳۲

۵۔ ” ” - ۱-۲ - ۳۳

۶۔ ” ” - ۱-۲ - ۳۴

باب ۳

۳۹۹

بھوتادی یا نامس نمودار ہوتے ہیں بھوتادی یا نامس اہنکار سے جو ہمت سے اس طرح ڈھکا ہوتا ہے جس طرح کہ ہمت پر دھان سے ڈھک رہا تھا۔ اس کی خود تغیری کے ذریعے شبد تن ماترا سے آکاش کی پیدائش ہوتی ہے جو ایک عنصر کثیف ہے، اس کے بعد بھوتادی شبد تن ماترا کو اور اس سے نمودار ہونے والے آکاش کو بطور ایک عنصر کثیف چھپا لیتا ہے۔ آکاش اس طرح مشروط ہو کر خود تغیری سے سپرشن تن ماترا کو ظہور میں لاتا ہے جو فوراً اور براہ راست کثیف و ایو پیدا کر دیتی ہے۔ پھر بھوتادی آکاش۔ شبد تن ماترا۔ سپرشن تن ماترا اور متفرق و ایو کو چھپا لیتا ہے۔ جو بعد میں روپ تن ماترا کو وجود میں لاتی ہے اور یہ تن ماترا فوراً کشف روشنی اور حرارت (جوتی) کو پیدا کر دیتی ہے۔ سپرشن تن ماترا اور وایو روپ تن ماترا کو ڈھانکے رکھتے ہیں۔ اس طرح مشروط ہو کر متفرق کثیف جیوتی و س تن ماترا کو پیدا کرتی ہے جس سے کثیف پانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی طریق پر س تن ماترا اور روپ تن ماترا کے ڈھکے رہنے پر متفرق کثیف پانی گندھ تن ماترا کو پیدا کرتا ہے۔ جس سے کثیف مٹی نمودار ہوتی ہے۔ بن ماترا تین صفات کی بالقبوہ شریط ہیں۔ اور اس لئے ان میں صفات نمودار نہیں ہوتیں۔ اور اس لئے انھیں روائشاوشیش کہا جاتا ہے چونکہ وہ گنوں کی سہ گانہ صفات شانت۔ گھور۔ موڑھ کو ظاہر نہیں کرتیں۔ اس وجہ سے بھی انھیں اویشیش کہا جاتا ہے۔ تیس اہنکار سے پانچ پانچ حواس فعلیہ و حواس علمیہ پیدا ہوتے ہیں۔ ویکارک اہنکار سے منس کی پیدائش ہوتی ہے۔ عناصر تن ماترا و اہنکار اور ہمت کو ساتھ لیکر باہمی موافقت اور وحدت میں کام کرتے ہوئے برہم کی برترین حکومت

۱۔ شارج کہتا ہے۔ کہ جب آکاش کو سپرشن تن ماترا پیدا کرنے والا خیال کیا جاتا ہے تب آکاش نہیں بلکہ آکاش کے طور پر ظہور پذیر بھوتادی کام کرتا ہے۔ یعنی بھوتادی سے ایک طرح کے اجتماع کے ذریعے ہی آکاش شبد تن ماترا کو پیدا کر سکتا ہے۔

۲۔ وشنو پران کے شلوک ۱-۲-۲۳۔ پر تفسیر دیکھو۔

۳۔ شارج کہتا ہے کہ یہاں منس کے معنی انتہہ کرن ہیں جس میں من چمت۔ بدیتی اور اہنکار کے

کے ماتحت کائنات کی وحدت کے موجب ہوتے ہیں۔ جب کائنات پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ایک اندے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جو پانی کے بلبلے کی مانند اندر سے بتدریج پھیلتا چلا جاتا ہے اور یہ وشنو کا بصورت برہم مادی جسم کہلاتا ہے۔ یہ کائنات اپنے خارجی پہلو پر پانی۔ ہوا۔ آکاش۔ بھوتادی اور ہمت اور اوہکت سے محصور ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک زمین کی نسبت دس گنا بڑا ہے۔ اس طرح سات غلافات ہیں اور مناسب وقت پر قس کے غلبے سے ایشور رورن کر دُنیا کو کھالیتا ہے اور پھر برہما کے روپ میں اسے پیدا کرتا ہے اور وشنو کی صورت میں وہ دنیا کو محفوظ اور برقرار رکھتا ہے۔ چونکہ دراصل وہ کائنات کو اپنے اندر رکھتا ہے اس لئے وہ خالق بھی ہے اور مخلوق بھی۔ حافظ بھی ہے اور فنا کرنے والا بھی

اگرچہ برہم لاصفت۔ لاتغیر اور پاک ہے۔ تو بھی یہ اپنی ان خاص طاقتوں کی وجہ سے جو ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں فاعل کے طور پر کام کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ قوتوں اور طاقتوں اور شے کا درمیانی تعلق بالاتر از عقل و خیال ہے۔ ہم کبھی اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتے کہ آگ کیوں گرم ہے۔ پرتھوی ہری کی تحدید میں کہتی ہے۔ اس دنیا میں جو کچھ بھی دیکھا یا محسوس کیا جاتا ہے۔ سب تیر ہی ظہور ہے۔ عام لوگ یہی غلطی کرتے ہیں کہ اسے ایک عالم فطری خیال کرنے لگتے ہیں۔ تمام دنیا علی فطرت رکھتی ہے۔ اور غلطیوں کی غلطی یہی ہے کہ اسے ایک معروض (شے) کے طور پر خیال کیا جائے، عارف لوگ اس دنیا کو فکری فطرت کا ظہور ابن روی جانتے ہیں۔ غلطی یہی ہے کہ اس دنیا کو علمی ساخت کا ایک ظہور سمجھنے کی بجائے ایک فطرتی شے خیال کیا جائے یہ

وِشنو پران ۱-۴-۵۰-۵۲ میں کہا گیا ہے، کہ ایشور صرف حرکی ذریعہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، وظایف اربعہ شامل ہیں۔

۱۔ وشنو پران ۱-۳-۲

۲۔ ۱-۴-۳۹-۴۰

دہنت ماترم) ہے اور علت مادی ان اشیائے عالم کی وہ طاقتیں ہیں جو پیدا کجاتی ہیں۔ ان طاقتوں کو ایک ذریعہ حرکت درکار ہے جو انھیں بالقوہ حالت سے کائنات کی صورت میں واقعیت دے یہاں ایشور کو صرف ایک بنانے والا وسیلہ مانا گیا ہے۔ جبکہ اس دنیا کی صحت مادی ان طاقتوں میں پائی جاتی ہے۔ جو ایشور کے اثر اور ضروری کے باعث اشیائے عالم کو بناتی ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ ایشور کی صورت بخش فاعلیت صرف اس کی ضروری میں ہی ہے۔

وشنوپران۔ ۱-۴۔ میں ہم پیدائش عالم کے متعلق ایک اور بیاں پاتے ہیں کہنا گیا ہے۔ شروع میں خدا نے پیدائش کا خیال کیا۔ اس سے ایک بے شعور دنیا تپس۔ موہ۔ موہاموہ۔ تاپس اور اندھ تاپس کی صورت میں نمودار ہو گئی یہ پانچ قسم کی اودیائیں ہیں جو مالک سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان سے پانچ قسم کے پودے برکش۔ ٹھکم۔ لتا۔ وروٹ۔ اور ترن پیدا ہوئے (پربت اور پہاڑیاں بھی ان میں شامل ہونی چاہئیں) جو کوئی بھی اندرونی یا بیرونی شعور نہیں رکھتے اور جنھیں گویا بند روئیں (سہجوتا تپم) کہا جاسکتا ہے۔ ٹھکم اس پر مطمئن نہ ہو کر اس نے حیوانات اور پرندوں وغیرہ کو پیدا کیا۔ انھیں تریک سروت کہتے ہیں حیوانات وغیرہ تریک کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کا دوران اوپر کی طرف میں بلکہ تمام جانب میں گھومنا کرتا ہے۔ تپس سے پر ہونے کے باعث اودینا کہلاتے ہیں۔ شارح کہتا ہے۔ اودینا کہنے سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف اشتہائی علم رکھتے ہیں اور ترکیبی علم سے محروم ہیں یعنی وہ ماضی۔ حال اور مستقبل کے تجربات کو ترکیب نہیں دے سکتے اور نہ ہی اس بات کو بیاں کر سکتے ہیں جسے وہ جانتے ہیں اور وہ اس یا اور کسی دنیا میں اپنی زندگی کا کوئی علم نہیں رکھتے اور اخلاقی اور مذہبی حس سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ وہ کھانے اور صفائی کے متعلق کوئی تمیز نہیں رکھتے۔ وہ اپنی

۱۔ وشنوپران ۴-۱، ۵-۱، ۶-۱، ۷-۱، ۸-۱، ۹-۱، ۱۰-۱، ۱۱-۱، ۱۲-۱، ۱۳-۱، ۱۴-۱، ۱۵-۱، ۱۶-۱، ۱۷-۱، ۱۸-۱، ۱۹-۱، ۲۰-۱، ۲۱-۱، ۲۲-۱، ۲۳-۱، ۲۴-۱، ۲۵-۱، ۲۶-۱، ۲۷-۱، ۲۸-۱، ۲۹-۱، ۳۰-۱، ۳۱-۱، ۳۲-۱، ۳۳-۱، ۳۴-۱، ۳۵-۱، ۳۶-۱، ۳۷-۱، ۳۸-۱، ۳۹-۱، ۴۰-۱، ۴۱-۱، ۴۲-۱، ۴۳-۱، ۴۴-۱، ۴۵-۱، ۴۶-۱، ۴۷-۱، ۴۸-۱، ۴۹-۱، ۵۰-۱، ۵۱-۱، ۵۲-۱، ۵۳-۱، ۵۴-۱، ۵۵-۱، ۵۶-۱، ۵۷-۱، ۵۸-۱، ۵۹-۱، ۶۰-۱، ۶۱-۱، ۶۲-۱، ۶۳-۱، ۶۴-۱، ۶۵-۱، ۶۶-۱، ۶۷-۱، ۶۸-۱، ۶۹-۱، ۷۰-۱، ۷۱-۱، ۷۲-۱، ۷۳-۱، ۷۴-۱، ۷۵-۱، ۷۶-۱، ۷۷-۱، ۷۸-۱، ۷۹-۱، ۸۰-۱، ۸۱-۱، ۸۲-۱، ۸۳-۱، ۸۴-۱، ۸۵-۱، ۸۶-۱، ۸۷-۱، ۸۸-۱، ۸۹-۱، ۹۰-۱، ۹۱-۱، ۹۲-۱، ۹۳-۱، ۹۴-۱، ۹۵-۱، ۹۶-۱، ۹۷-۱، ۹۸-۱، ۹۹-۱، ۱۰۰-۱، ۱۰۱-۱، ۱۰۲-۱، ۱۰۳-۱، ۱۰۴-۱، ۱۰۵-۱، ۱۰۶-۱، ۱۰۷-۱، ۱۰۸-۱، ۱۰۹-۱، ۱۱۰-۱، ۱۱۱-۱، ۱۱۲-۱، ۱۱۳-۱، ۱۱۴-۱، ۱۱۵-۱، ۱۱۶-۱، ۱۱۷-۱، ۱۱۸-۱، ۱۱۹-۱، ۱۲۰-۱، ۱۲۱-۱، ۱۲۲-۱، ۱۲۳-۱، ۱۲۴-۱، ۱۲۵-۱، ۱۲۶-۱، ۱۲۷-۱، ۱۲۸-۱، ۱۲۹-۱، ۱۳۰-۱، ۱۳۱-۱، ۱۳۲-۱، ۱۳۳-۱، ۱۳۴-۱، ۱۳۵-۱، ۱۳۶-۱، ۱۳۷-۱، ۱۳۸-۱، ۱۳۹-۱، ۱۴۰-۱، ۱۴۱-۱، ۱۴۲-۱، ۱۴۳-۱، ۱۴۴-۱، ۱۴۵-۱، ۱۴۶-۱، ۱۴۷-۱، ۱۴۸-۱، ۱۴۹-۱، ۱۵۰-۱، ۱۵۱-۱، ۱۵۲-۱، ۱۵۳-۱، ۱۵۴-۱، ۱۵۵-۱، ۱۵۶-۱، ۱۵۷-۱، ۱۵۸-۱، ۱۵۹-۱، ۱۶۰-۱، ۱۶۱-۱، ۱۶۲-۱، ۱۶۳-۱، ۱۶۴-۱، ۱۶۵-۱، ۱۶۶-۱، ۱۶۷-۱، ۱۶۸-۱، ۱۶۹-۱، ۱۷۰-۱، ۱۷۱-۱، ۱۷۲-۱، ۱۷۳-۱، ۱۷۴-۱، ۱۷۵-۱، ۱۷۶-۱، ۱۷۷-۱، ۱۷۸-۱، ۱۷۹-۱، ۱۸۰-۱، ۱۸۱-۱، ۱۸۲-۱، ۱۸۳-۱، ۱۸۴-۱، ۱۸۵-۱، ۱۸۶-۱، ۱۸۷-۱، ۱۸۸-۱، ۱۸۹-۱، ۱۹۰-۱، ۱۹۱-۱، ۱۹۲-۱، ۱۹۳-۱، ۱۹۴-۱، ۱۹۵-۱، ۱۹۶-۱، ۱۹۷-۱، ۱۹۸-۱، ۱۹۹-۱، ۲۰۰-۱، ۲۰۱-۱، ۲۰۲-۱، ۲۰۳-۱، ۲۰۴-۱، ۲۰۵-۱، ۲۰۶-۱، ۲۰۷-۱، ۲۰۸-۱، ۲۰۹-۱، ۲۱۰-۱، ۲۱۱-۱، ۲۱۲-۱، ۲۱۳-۱، ۲۱۴-۱، ۲۱۵-۱، ۲۱۶-۱، ۲۱۷-۱، ۲۱۸-۱، ۲۱۹-۱، ۲۲۰-۱، ۲۲۱-۱، ۲۲۲-۱، ۲۲۳-۱، ۲۲۴-۱، ۲۲۵-۱، ۲۲۶-۱، ۲۲۷-۱، ۲۲۸-۱، ۲۲۹-۱، ۲۳۰-۱، ۲۳۱-۱، ۲۳۲-۱، ۲۳۳-۱، ۲۳۴-۱، ۲۳۵-۱، ۲۳۶-۱، ۲۳۷-۱، ۲۳۸-۱، ۲۳۹-۱، ۲۴۰-۱، ۲۴۱-۱، ۲۴۲-۱، ۲۴۳-۱، ۲۴۴-۱، ۲۴۵-۱، ۲۴۶-۱، ۲۴۷-۱، ۲۴۸-۱، ۲۴۹-۱، ۲۵۰-۱، ۲۵۱-۱، ۲۵۲-۱، ۲۵۳-۱، ۲۵۴-۱، ۲۵۵-۱، ۲۵۶-۱، ۲۵۷-۱، ۲۵۸-۱، ۲۵۹-۱، ۲۶۰-۱، ۲۶۱-۱، ۲۶۲-۱، ۲۶۳-۱، ۲۶۴-۱، ۲۶۵-۱، ۲۶۶-۱، ۲۶۷-۱، ۲۶۸-۱، ۲۶۹-۱، ۲۷۰-۱، ۲۷۱-۱، ۲۷۲-۱، ۲۷۳-۱، ۲۷۴-۱، ۲۷۵-۱، ۲۷۶-۱، ۲۷۷-۱، ۲۷۸-۱، ۲۷۹-۱، ۲۸۰-۱، ۲۸۱-۱، ۲۸۲-۱، ۲۸۳-۱، ۲۸۴-۱، ۲۸۵-۱، ۲۸۶-۱، ۲۸۷-۱، ۲۸۸-۱، ۲۸۹-۱، ۲۹۰-۱، ۲۹۱-۱، ۲۹۲-۱، ۲۹۳-۱، ۲۹۴-۱، ۲۹۵-۱، ۲۹۶-۱، ۲۹۷-۱، ۲۹۸-۱، ۲۹۹-۱، ۳۰۰-۱، ۳۰۱-۱، ۳۰۲-۱، ۳۰۳-۱، ۳۰۴-۱، ۳۰۵-۱، ۳۰۶-۱، ۳۰۷-۱، ۳۰۸-۱، ۳۰۹-۱، ۳۱۰-۱، ۳۱۱-۱، ۳۱۲-۱، ۳۱۳-۱، ۳۱۴-۱، ۳۱۵-۱، ۳۱۶-۱، ۳۱۷-۱، ۳۱۸-۱، ۳۱۹-۱، ۳۲۰-۱، ۳۲۱-۱، ۳۲۲-۱، ۳۲۳-۱، ۳۲۴-۱، ۳۲۵-۱، ۳۲۶-۱، ۳۲۷-۱، ۳۲۸-۱، ۳۲۹-۱، ۳۳۰-۱، ۳۳۱-۱، ۳۳۲-۱، ۳۳۳-۱، ۳۳۴-۱، ۳۳۵-۱، ۳۳۶-۱، ۳۳۷-۱، ۳۳۸-۱، ۳۳۹-۱، ۳۴۰-۱، ۳۴۱-۱، ۳۴۲-۱، ۳۴۳-۱، ۳۴۴-۱، ۳۴۵-۱، ۳۴۶-۱، ۳۴۷-۱، ۳۴۸-۱، ۳۴۹-۱، ۳۵۰-۱، ۳۵۱-۱، ۳۵۲-۱، ۳۵۳-۱، ۳۵۴-۱، ۳۵۵-۱، ۳۵۶-۱، ۳۵۷-۱، ۳۵۸-۱، ۳۵۹-۱، ۳۶۰-۱، ۳۶۱-۱، ۳۶۲-۱، ۳۶۳-۱، ۳۶۴-۱، ۳۶۵-۱، ۳۶۶-۱، ۳۶۷-۱، ۳۶۸-۱، ۳۶۹-۱، ۳۷۰-۱، ۳۷۱-۱، ۳۷۲-۱، ۳۷۳-۱، ۳۷۴-۱، ۳۷۵-۱، ۳۷۶-۱، ۳۷۷-۱، ۳۷۸-۱، ۳۷۹-۱، ۳۸۰-۱، ۳۸۱-۱، ۳۸۲-۱، ۳۸۳-۱، ۳۸۴-۱، ۳۸۵-۱، ۳۸۶-۱، ۳۸۷-۱، ۳۸۸-۱، ۳۸۹-۱، ۳۹۰-۱، ۳۹۱-۱، ۳۹۲-۱، ۳۹۳-۱، ۳۹۴-۱، ۳۹۵-۱، ۳۹۶-۱، ۳۹۷-۱، ۳۹۸-۱، ۳۹۹-۱، ۴۰۰-۱، ۴۰۱-۱، ۴۰۲-۱، ۴۰۳-۱، ۴۰۴-۱، ۴۰۵-۱، ۴۰۶-۱، ۴۰۷-۱، ۴۰۸-۱، ۴۰۹-۱، ۴۱۰-۱، ۴۱۱-۱، ۴۱۲-۱، ۴۱۳-۱، ۴۱۴-۱، ۴۱۵-۱، ۴۱۶-۱، ۴۱۷-۱، ۴۱۸-۱، ۴۱۹-۱، ۴۲۰-۱، ۴۲۱-۱، ۴۲۲-۱، ۴۲۳-۱، ۴۲۴-۱، ۴۲۵-۱، ۴۲۶-۱، ۴۲۷-۱، ۴۲۸-۱، ۴۲۹-۱، ۴۳۰-۱، ۴۳۱-۱، ۴۳۲-۱، ۴۳۳-۱، ۴۳۴-۱، ۴۳۵-۱، ۴۳۶-۱، ۴۳۷-۱، ۴۳۸-۱، ۴۳۹-۱، ۴۴۰-۱، ۴۴۱-۱، ۴۴۲-۱، ۴۴۳-۱، ۴۴۴-۱، ۴۴۵-۱، ۴۴۶-۱، ۴۴۷-۱، ۴۴۸-۱، ۴۴۹-۱، ۴۵۰-۱، ۴۵۱-۱، ۴۵۲-۱، ۴۵۳-۱، ۴۵۴-۱، ۴۵۵-۱، ۴۵۶-۱، ۴۵۷-۱، ۴۵۸-۱، ۴۵۹-۱، ۴۶۰-۱، ۴۶۱-۱، ۴۶۲-۱، ۴۶۳-۱، ۴۶۴-۱، ۴۶۵-۱، ۴۶۶-۱، ۴۶۷-۱، ۴۶۸-۱، ۴۶۹-۱، ۴۷۰-۱، ۴۷۱-۱، ۴۷۲-۱، ۴۷۳-۱، ۴۷۴-۱، ۴۷۵-۱، ۴۷۶-۱، ۴۷۷-۱، ۴۷۸-۱، ۴۷۹-۱، ۴۸۰-۱، ۴۸۱-۱، ۴۸۲-۱، ۴۸۳-۱، ۴۸۴-۱، ۴۸۵-۱، ۴۸۶-۱، ۴۸۷-۱، ۴۸۸-۱، ۴۸۹-۱، ۴۹۰-۱، ۴۹۱-۱، ۴۹۲-۱، ۴۹۳-۱، ۴۹۴-۱، ۴۹۵-۱، ۴۹۶-۱، ۴۹۷-۱، ۴۹۸-۱، ۴۹۹-۱، ۵۰۰-۱، ۵۰۱-۱، ۵۰۲-۱، ۵۰۳-۱، ۵۰۴-۱، ۵۰۵-۱، ۵۰۶-۱، ۵۰۷-۱، ۵۰۸-۱، ۵۰۹-۱، ۵۱۰-۱، ۵۱۱-۱، ۵۱۲-۱، ۵۱۳-۱، ۵۱۴-۱، ۵۱۵-۱، ۵۱۶-۱، ۵۱۷-۱، ۵۱۸-۱، ۵۱۹-۱، ۵۲۰-۱، ۵۲۱-۱، ۵۲۲-۱، ۵۲۳-۱، ۵۲۴-۱، ۵۲۵-۱، ۵۲۶-۱، ۵۲۷-۱، ۵۲۸-۱، ۵۲۹-۱، ۵۳۰-۱، ۵۳۱-۱، ۵۳۲-۱، ۵۳۳-۱، ۵۳۴-۱، ۵۳۵-۱، ۵۳۶-۱، ۵۳۷-۱، ۵۳۸-۱، ۵۳۹-۱، ۵۴۰-۱، ۵۴۱-۱، ۵۴۲-۱، ۵۴۳-۱، ۵۴۴-۱، ۵۴۵-۱، ۵۴۶-۱، ۵۴۷-۱، ۵۴۸-۱، ۵۴۹-۱، ۵۵۰-۱، ۵۵۱-۱، ۵۵۲-۱، ۵۵۳-۱، ۵۵۴-۱، ۵۵۵-۱، ۵۵۶-۱، ۵۵۷-۱، ۵۵۸-۱، ۵۵۹-۱، ۵۶۰-۱، ۵۶۱-۱، ۵۶۲-۱، ۵۶۳-۱، ۵۶۴-۱، ۵۶۵-۱، ۵۶۶-۱، ۵۶۷-۱، ۵۶۸-۱، ۵۶۹-۱، ۵۷۰-۱، ۵۷۱-۱، ۵۷۲-۱، ۵۷۳-۱، ۵۷۴-۱، ۵۷۵-۱، ۵۷۶-۱، ۵۷۷-۱، ۵۷۸-۱، ۵۷۹-۱، ۵۸۰-۱، ۵۸۱-۱، ۵۸۲-۱، ۵۸۳-۱، ۵۸۴-۱، ۵۸۵-۱، ۵۸۶-۱، ۵۸۷-۱، ۵۸۸-۱، ۵۸۹-۱، ۵۹۰-۱، ۵۹۱-۱، ۵۹۲-۱، ۵۹۳-۱، ۵۹۴-۱، ۵۹۵-۱، ۵۹۶-۱، ۵۹۷-۱، ۵۹۸-۱، ۵۹۹-۱، ۶۰۰-۱، ۶۰۱-۱، ۶۰۲-۱، ۶۰۳-۱، ۶۰۴-۱، ۶۰۵-۱، ۶۰۶-۱، ۶۰۷-۱، ۶۰۸-۱، ۶۰۹-۱، ۶۱۰-۱، ۶۱۱-۱، ۶۱۲-۱، ۶۱۳-۱، ۶۱۴-۱، ۶۱۵-۱، ۶۱۶-۱، ۶۱۷-۱، ۶۱۸-۱، ۶۱۹-۱، ۶۲۰-۱، ۶۲۱-۱، ۶۲۲-۱، ۶۲۳-۱، ۶۲۴-۱، ۶۲۵-۱، ۶۲۶-۱، ۶۲۷-۱، ۶۲۸-۱، ۶۲۹-۱، ۶۳۰-۱، ۶۳۱-۱، ۶۳۲-۱، ۶۳۳-۱، ۶۳۴-۱، ۶۳۵-۱، ۶۳۶-۱، ۶۳۷-۱، ۶۳۸-۱، ۶۳۹-۱، ۶۴۰-۱، ۶۴۱-۱، ۶۴۲-۱، ۶۴۳-۱، ۶۴۴-۱، ۶۴۵-۱، ۶۴۶-۱، ۶۴۷-۱، ۶۴۸-۱، ۶۴۹-۱، ۶۵۰-۱، ۶۵۱-۱، ۶۵۲-۱، ۶۵۳-۱، ۶۵۴-۱، ۶۵۵-۱، ۶۵۶-۱، ۶۵۷-۱، ۶۵۸-۱، ۶۵۹-۱، ۶۶۰-۱، ۶۶۱-۱، ۶۶۲-۱، ۶۶۳-۱، ۶۶۴-۱، ۶۶۵-۱، ۶۶۶-۱، ۶۶۷-۱، ۶۶۸-۱، ۶۶۹-۱، ۶۷۰-۱، ۶۷۱-۱، ۶۷۲-۱، ۶۷۳-۱، ۶۷۴-۱، ۶۷۵-۱، ۶۷۶-۱، ۶۷۷-۱، ۶۷۸-۱، ۶۷۹-۱، ۶۸۰-۱، ۶۸۱-۱، ۶۸۲-۱، ۶۸۳-۱، ۶۸۴-۱، ۶۸۵-۱، ۶۸۶-۱، ۶۸۷-۱، ۶۸۸-۱، ۶۸۹-۱، ۶۹۰-۱، ۶۹۱-۱، ۶۹۲-۱، ۶۹۳-۱، ۶۹۴-۱، ۶۹۵-۱، ۶۹۶-۱، ۶۹۷-۱، ۶۹۸-۱، ۶۹۹-۱، ۷۰۰-۱، ۷۰۱-۱، ۷۰۲-۱، ۷۰۳-۱، ۷۰۴-۱، ۷۰۵-۱، ۷۰۶-۱، ۷۰۷-۱، ۷۰۸-۱، ۷۰۹-۱، ۷۱۰-۱، ۷۱۱-۱، ۷۱۲-۱، ۷۱۳-۱، ۷۱۴-۱، ۷۱۵-۱، ۷۱۶-۱، ۷۱۷-۱، ۷۱۸-۱، ۷۱۹-۱، ۷۲۰-۱، ۷۲۱-۱، ۷۲۲-۱، ۷۲۳-۱، ۷۲۴-۱، ۷۲۵-۱، ۷۲۶-۱، ۷۲۷-۱، ۷۲۸-۱، ۷۲۹-۱، ۷۳۰-۱، ۷۳۱-۱، ۷۳۲-۱، ۷۳۳-۱، ۷۳۴-۱، ۷۳۵-۱، ۷۳۶-۱، ۷۳۷-۱، ۷۳۸-۱، ۷۳۹-۱، ۷۴۰-۱، ۷۴۱-۱، ۷۴۲-۱، ۷۴۳-۱، ۷۴۴-۱، ۷۴۵-۱، ۷۴۶-۱، ۷۴۷-۱، ۷۴۸-۱، ۷۴۹-۱، ۷۵۰-۱، ۷۵۱-۱، ۷۵۲-۱، ۷۵۳-۱، ۷۵۴-۱، ۷۵۵-۱، ۷۵۶-۱، ۷۵۷-۱، ۷۵۸-۱، ۷۵۹-۱، ۷۶۰-۱، ۷۶۱-۱، ۷۶۲-۱، ۷۶۳-۱، ۷۶۴-۱، ۷۶۵-۱، ۷۶۶-۱، ۷۶۷-۱، ۷۶۸-۱، ۷۶۹-۱، ۷۷۰-۱، ۷۷۱-۱، ۷۷۲-۱، ۷۷۳-۱، ۷۷۴-۱، ۷۷۵-۱، ۷۷۶-۱، ۷۷۷-۱، ۷۷۸-۱، ۷۷۹-۱، ۷۸۰-۱، ۷۸۱-۱، ۷۸۲-۱، ۷۸۳-۱، ۷۸۴-۱، ۷۸۵-۱، ۷۸۶-۱، ۷۸۷-۱، ۷۸۸-۱، ۷۸۹-۱، ۷۹۰-۱، ۷۹۱-۱، ۷۹۲-۱، ۷۹۳-۱، ۷۹۴-۱، ۷۹۵-۱، ۷۹۶-۱، ۷۹۷-۱، ۷۹۸-۱، ۷۹۹-۱، ۸۰۰-۱، ۸۰۱-۱، ۸۰۲-۱، ۸۰۳-۱، ۸۰۴-۱، ۸۰۵-۱، ۸۰۶-۱، ۸۰۷-۱، ۸۰۸-۱، ۸۰۹-۱، ۸۱۰-۱، ۸۱۱-۱، ۸۱۲-۱، ۸۱۳-۱، ۸۱۴-۱، ۸۱۵-۱، ۸۱۶-۱، ۸۱۷-۱، ۸۱۸-۱، ۸۱۹-۱، ۸۲۰-۱، ۸۲۱-۱، ۸۲۲-۱، ۸۲۳-۱، ۸۲۴-۱، ۸۲۵-۱، ۸۲۶-۱، ۸۲۷-۱، ۸۲۸-۱، ۸۲۹-۱، ۸۳۰-۱، ۸۳۱-۱، ۸۳۲-۱، ۸۳۳-۱، ۸۳۴-۱، ۸۳۵-۱، ۸۳۶-۱، ۸۳۷-۱، ۸۳۸-۱، ۸۳۹-۱، ۸۴۰-۱، ۸۴۱-۱، ۸۴۲-۱، ۸۴۳-۱، ۸۴۴-۱، ۸۴۵-۱، ۸۴۶-۱، ۸۴۷-۱، ۸۴۸-۱، ۸۴۹-۱، ۸۵۰-۱، ۸۵۱-۱، ۸۵۲-۱، ۸۵۳-۱، ۸۵۴-۱، ۸۵۵-۱، ۸۵۶-۱، ۸۵۷-۱، ۸۵۸-۱، ۸۵۹-۱، ۸۶۰-۱، ۸۶۱-۱، ۸۶۲-۱، ۸۶۳-۱، ۸۶۴-۱، ۸۶۵-۱، ۸۶۶-۱، ۸۶۷-۱، ۸۶۸-۱، ۸۶۹-۱، ۸۷۰-۱، ۸۷۱-۱، ۸۷۲-۱، ۸۷۳-۱، ۸۷۴-۱، ۸۷۵-۱، ۸۷۶-۱، ۸۷۷-۱، ۸۷۸-۱، ۸۷۹-۱، ۸۸۰-۱، ۸۸۱-۱، ۸۸۲-۱، ۸۸۳-۱، ۸۸۴-۱، ۸۸۵-۱، ۸۸۶-۱، ۸۸۷-۱، ۸۸۸-۱، ۸۸۹-۱، ۸۹۰-۱، ۸۹۱-۱، ۸۹۲-۱، ۸۹۳-۱، ۸۹۴-۱، ۸۹۵-۱، ۸۹۶-۱، ۸۹۷-۱، ۸۹۸-۱، ۸۹۹-۱، ۹۰۰-۱، ۹۰۱-۱، ۹۰۲-۱، ۹۰۳-۱، ۹۰۴-۱، ۹۰۵-۱، ۹۰۶-۱، ۹۰۷-۱، ۹۰۸-۱، ۹۰۹-۱، ۹۱۰-۱، ۹۱۱-۱، ۹۱۲-۱، ۹۱۳-۱، ۹۱۴-۱، ۹۱۵-۱، ۹۱۶-۱، ۹۱۷-۱، ۹۱۸-۱، ۹۱۹-۱، ۹۲۰-۱، ۹۲۱-۱، ۹۲۲-۱، ۹۲۳-۱، ۹۲۴-۱، ۹۲۵-۱، ۹۲۶-۱، ۹۲۷-۱، ۹۲۸-۱، ۹۲۹-۱، ۹۳۰-۱، ۹۳۱-۱، ۹۳۲-۱، ۹۳۳-۱، ۹۳۴-۱، ۹۳۵-۱، ۹۳۶-۱، ۹۳۷-۱، ۹۳۸-۱، ۹۳۹-۱، ۹۴۰-۱، ۹۴۱-۱، ۹۴۲-۱، ۹۴۳-۱، ۹۴۴-۱، ۹۴۵-۱، ۹۴۶-۱، ۹۴۷-۱، ۹۴۸-۱، ۹۴۹-۱، ۹۵۰-۱، ۹۵۱-۱، ۹۵۲-۱، ۹۵۳-۱، ۹۵۴-۱، ۹۵۵-۱، ۹۵۶-۱، ۹۵۷-۱، ۹۵۸-۱، ۹۵۹-۱، ۹۶۰-۱، ۹۶۱-۱، ۹۶۲-۱، ۹۶۳-۱، ۹۶۴-۱، ۹۶۵-۱، ۹۶۶-۱، ۹۶۷-۱، ۹۶۸-۱، ۹۶۹-۱، ۹۷۰-۱، ۹۷۱-۱، ۹۷۲-۱، ۹۷۳-۱، ۹۷۴-۱، ۹۷۵-۱، ۹۷۶-۱، ۹۷۷-۱، ۹۷۸-۱، ۹۷۹-۱، ۹۸۰-۱، ۹۸۱-۱، ۹۸۲-۱، ۹۸۳-۱، ۹۸۴-۱، ۹۸۵-۱، ۹۸۶-۱، ۹۸۷-۱، ۹۸۸-۱، ۹۸۹-۱، ۹۹۰-۱، ۹۹۱-۱، ۹۹۲-۱، ۹۹۳-۱، ۹۹۴-۱، ۹۹۵-۱، ۹۹۶-۱، ۹۹۷-۱، ۹۹۸-۱، ۹۹۹-۱، ۱۰۰۰-۱

اس جلیس اس امر کا اشارہ دیا گیا ہے کہ خدا کی ارادت اور طاقتوں کو ان اشیائے طاقتوں سے مدد ملتی ہے جو پیدا کرنے والی ہیں۔

۱۳ جہالت میں بھی صحیح علم کی مانند عقلیں مرتبے ہیں یعنی وہ یقینی علم کے حصول کے لیے
 کوشاں نہیں ہوتے۔ وہ اٹھائیس قسم کے باوجود کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں وہ اندرونی
 طور پر سکھ و دکھ کی خبر رکھتے ہیں۔ لیکن وہ ایک دوسرے کو بتلا نہیں سکتے۔ تب حیوانی
 پیدائش میں بھی اطمینان نہ پا کر ایسٹور نے دیوتا پیدا کر دئے جو سداسرورہ رہتے
 ہیں۔ اور اپنے اندرونی جذبات اور خیالات اور نیز اشائے خارجی کو جان سکتے
 ہیں۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ خیالات و جذبات کرنے کے قابل ہیں۔
 مگر اس تخلیق سے بھی غیر مطمئن رہ کر اس نے انسانوں کو پیدا کیا۔ اس پیدائش کا نام
 ۱۴ ار واک سر و قس ہے۔ جیسا کہ دیوتاؤں کی پیدائش کو اور وھو سر و قس کہتے ہیں۔ انسان میں
 قس اور جس کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اور اس لئے ان میں دکھ کا غلبہ دیکھا جاتا
 ہے۔ پہلی تین طرح کی بے شعور (ادیہ) پور وک (مخلوقات) (۱) ہمت (۲) تن ماترا

۱۵ لے۔ ساکھیا کار کا ۲۹ میں ہم اٹھائیس بادھوں کا ذکر پاتے ہیں۔ یہاں بادھ سے مراد ساکھیا کے
 اصطلاحی بادھ سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دشو پران کے وجود میں آتے وقت وادھوں کا
 علم عام تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دشو پران فلسفہ ساکھیا کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا تھا۔
 یہاں تک کہ صرف ساکھیا بادھوں کا ذکر ہی فلسفہ ساکھیا کی طرف اشارہ دینے کے لئے کافی معلوم
 ہوتا تھا۔ دشو پران غالباً تیسری صدی بعد از مسیح میں لکھا گیا ہے اور ایسٹور کرشن کی کار کا بھی تقریباً
 اسی زمانے میں ہی مرقوم ہوئی تھی۔ مارکنڈے پران (محبوبہ وینکیشور۔ باب ۲۴۔ شلوک ۲۰)
 میں ہم اٹھائیس وادھوں کا ذکر پاتے ہیں اور اسی پران کی بی۔ ۱۔ طبع از کے۔ ایم۔
 کرشن میں ہم باب ۲۴۔ شلوک ۲۰ میں وہی کچھ پڑھتے ہیں اس خواندگی میں وادھاوت کا ذکر نہ تو
 مارکنڈے پران میں اور نہ ہی پانچ ۱۵۔ ۱۶ میں پایا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکنڈے پران میں مذکور
 ۲۸ اقسام تیسری صدی میں ساکھیا کے زیر اثر اٹھائیس بادھوں میں تبدیل ہوئی تھیں۔ مارکنڈے پران
 دوسری صدی ق۔ م کے اول نصف میں لکھا جہاں سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ مارکنڈے
 میں اٹھائیس قسم کی حیوانی پیدائش سے کیا مراد تھی۔ لیکن انھیں ساکھیا کے اٹھائیس بادھوں کے
 ساتھ ایک سمجھنا اصل غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔

(۳) جو توں یا عضویاتی حواس کی فطرتی تخلیق ہیں۔ چوتھی قسم کی مخلوق جسے ابتدائی مخلوق (مکھیہ ونگ) بھی کہا جاتا ہے نباتات کی پیدائش ہے۔ پانچویں قسم کی مخلوق تریگ سرورس چھٹی اوردھ سرورس اور ساتویں ارواک سرورس یا انسانی ہے۔ آٹھویں قسم کی مخلوق توئی قسم کی معلوم ہوتی ہے۔ غالباً اس سے مراد نباتات حیوانات۔ دیوتاؤں اور انسانوں کی چارگانہ مخلوقات میں سے ہر ایک کی شدنی کی صفت مخصوصہ ہے۔ نباتات کی تقدیر میں جہالت ہے۔ حیوانات صرف جسمانی توانائی رکھتے ہیں۔ دیوتاؤں کی صفت خالص قناعت ہے اور افراد انسانی منزل مقصد کا تحقیق حاصل کرتے ہیں اسے اودگرہ سرگ کہا گیا ہے۔ نویں سرگ کا نام کمار سرگ ہے۔ جس سے مراد غالباً سنت کمار وغیرہ کی مانند ایشور کے ذہنی بچے ہیں۔

پرلے (دنا) بھی چار طرح کی ہے ان میں نیتیک یا براہم، پرکرٹک، آتیا نیک اور نتیہ کہا جاتا ہے۔ پہلی قسم کی پرلے اس وقت واقع ہوتی ہے جب برہما سوتا ہے اور دوسری اس وقت جب دنیا برکرتی میں جذب ہو جاتی ہے تیسری پرلے علم ایزدی کا نتیجہ ہے یعنی جب یوگی خود کو پرما تیا میں کھو بیٹھے ہیں۔ تب آتیا نیک پرلے وقوع میں آتی ہے۔ نتیہ پرلے سے مراد وہ دنا ہے جو ہر روز وقوع پذیر دیکھی جاتی ہے۔

والویران میں ہم ایک انتہائی حقیقت کا ذکر پاتے ہیں جس کا مطلق ایشور کی پہلی حرکت غلتی سے ہے۔ اسے بالاتراز قیاس و خیال علت (کارنم ایٹیم) مان کر اس کے براسما بتلائے گئے ہیں۔ برجم پردھان پرکرتی۔ پرسوتی (پرکرتی۔ پرسوتی) آتما۔ گہا۔ یونی۔ چکش کشیترا۔ امرت۔ اکثر شکر تپس ست (پاتی پرکاش)۔ اس پرش ۵۰۳ ثانی کو ڈھانکنے والا بتلایا ہے پرش ثانی سے مراد غالباً لوک تپا ہا ہے۔ ربط دمانی اور غلبہ زحس سے آٹھ قسم کے ان تغیرات نوعی کا ظہور ہوتا ہے جن کا

۱۔ ساتویں مخلوق بھوت پر توں کی بتلائی گئی ہے۔

۲۔ شون پران فصل ششم ۵۸-۵۹ =

تعلق کشیترگیہ سے ہے۔ اس بارے میں وایوپران پر اکرتیک - نینیک اور آتینیک فناؤں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مقولات ارتقائی کی دریافت شاستروں کی ہدایت اور دلائل عقلی کے ذریعے ہوئی ہے۔ اور پرکرتی کوئی قابل احساس صفت نہیں رکھتی اس کا تلام میں گنوں سے ہے اور وہ بذات خود لازمان اور ناممکن الادراک ہے۔ اپنی اصلی حالت یعنی گنوں کے توازن میں ہر شے میں تس نفوذ پذیر تھا۔ اور پیدائش کے وقت کشیترگیہ کے ساتھ تلام میں آنے پر اس سے ہمت کا ظور ہوتا ہے۔ اگر ہمت کی پیدائش ستوکے غلبے پر ہوتی ہے اور یہ صرف ہمتی پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس ہمت کے مختلف نام ہیں۔ مثلاً شس - ہمت - ہمتی - برہما پر بدھی - کھیاتی - اشور - جتی - پر گیا - سمرتی - سمروت - وپریہ ہمت پر گیا خواہش تخلیق سے جنبش میں اگر پیدائش کا کام شروع کر کے دھرم - ادھرم اور دیگر ہستیوں کو جو دیں لاتی ہے چونکہ تمام موجودات کی سماعتی کیفیت کا راز سدہمت کی اس لطیف حالت میں پایا جاتا ہے۔ اسے شس کہتے ہیں یہ سب سے پہلا مقولہ ہے اور چونکہ اس سے وسعت کی کوئی حد نہیں اس لئے اسے جہان کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ اپنے اندر ہر ایک محدود ہستی کو جگہ دیتا ہے اور تمام اختلافات کو اپنے اندر سے نمودار کرتا ہے اذی شور پرش معلوم ہوتا ہے۔ تجربے کے ساتھ تعلق رکھنے کے باعث اسے متی کہتے ہیں اسے برہما اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی کی بدولت سب نشو و نما ہوتی ہے۔ اور چونکہ مابعد کے تمام مقولات اپنا مواد اسی سے حاصل کرتے ہیں۔ اسے پرکاشم دیا جاتا ہے۔ چونکہ پرش تمام اشیا کو مفید اور قابل طلب سمجھتا ہے۔ اور چونکہ یہ وہ

۱۔ ہم پران ۳-۱۱۔ اس کے ساتھ ہر ملحد میں مذکور مسئلہ پنچ راتر کے ساتھ متاثر ہو

۲۔ وایوپران ۳-۲۲۔

۳۔ ۳-۲۲

۴۔ ۴-۲۵

۵۔ وایوپران ۴-۲۴۔

مادہ ہے۔ جس کے ذریعے ہر قسم کا تغیر ممکن ہوتا ہے۔ یہ بدھی کہلاتا ہے۔ ابلیس
 چونکہ تمام بخار اور ان کی ترکیب اور علم پر انحصار رکھنے والے
 سب سکھ دکھ اسی سے صدور پاتے ہیں۔ اسی لئے اسے تھیاتی کہتے ہیں۔ اور
 چونکہ یہ روح عظیمہ کے طور پر ہر بات کو جانتا ہے۔ اسے ایشور کہا جاتا ہے۔
 چونکہ تمام حسی ادراکات اسی سے پیدا ہوتے ہیں اس کا نام پرگیلے۔ چونکہ تمام
 حالات علمیہ اور ہر قسم کے اعمال اور ان کے آثار اس میں جمع رہ کر تجربے کی بنیاد کرتے ہیں۔
 اس لئے اسے جتنی کہا جاتا ہے۔ ماضی کو یاد رکھنے کے باعث اس کا نام سمرتی
 ہے۔ اور چونکہ یہ کل علم کا مخزن ہے اور چونکہ ہر جگہ موجود اور ہر شے اس کے
 اندر موجود ہے۔ اسے پرہنگا نام دیا جاتا ہے۔ اپنی ذات میں علم ہونے سے
 اسے گیان کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ تمام متضاد ہستیوں کی کل خواہشات کی علت
 ہے۔ اس کا نام وپرہ ہے۔ کل موجودات کا مالک ہونے کے سبب ایشور کہلاتا
 ہے، اور چونکہ یہ کشیتھر اور کشیتھرگیہ دونوں کے اندر داندہ (عالم) اور ایک
 ہے اس لئے اسے ک (ka) کہتے ہیں۔ اور جسم لطیف میں قیام پذیر ہونے کے سبب
 پریش کہلاتا ہے۔ اسے سوکھجواٹس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ غیر معلول اور سب
 کی ابتدا ہے۔ مہمان قنائے تخلیق سے متحرک ہو کر اپنی دو تحریکات خیال (منکلیپ)
 اور عزم (ادھیو ساٹے) کے ذریعے دو کو بصورت عالم نمودار کرتا ہے۔ اس
 میں تین گن پائے جاتے ہیں۔ سقو۔ جس اور تس جس کے غلبے سے بہت سے
 (منکار پیدا ہوتا ہے اور تس کا غلبہ بھوتادی اور ان سے بھوتوں اور تن ماتراؤں کی
 پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ پھر اس سے آکاش کا ظہور ہوتا ہے۔ جو آواز سے
 تعلق رکھتا ہے۔ بھوتادی کے تغیر نوعی سے ہی آواز بالقوۃ (شدتن ماترا) کی
 پیدائش ہوتی ہے اور جب بھوتادی شدتن ماترا کو دھانپ لیتا ہے تب سپریش
 تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور جب آکاش شدت ماترا اور سپریش تن ماترا کو دھانک لیتا
 ہے۔ تب اس سے وایو کی پیدائش ہوتی ہے۔ اسی طرح دیگر عناصر اور ان
 کی صفات نمودار ہو جاتی ہیں۔ تن ماتراؤں کو اوشیش بھی کہتے ہیں۔ اور
 وایو کارک یا سا توک (منکار سے پانچ حواس علمیہ۔ پانچ حواس فسیلیہ اور من کا

دھرموں مثلاً پرانا یام۔ دھیان۔ پریتیا مار دھارنا سمکھن کے ذریعے ہوتا ہے۔ پرانا یام تین طرح کا ہے۔ مدھیم اور اتم۔ مند دو مائراؤں کا ہوتا ہے مدھیم جو میں کا اور اتم چھتیس مائراؤں کا۔ جب سانس پر لگتا رشتہ سے قابو حاصل ہو جاتا ہے۔ تب سب پاپ بھسم اور تمام مہمانی نقصان دور ہو جاتے ہیں۔ دھیان میں ایشور کی صفات کا دھیان کیا جاتا ہے۔ پرانا یام سے چار نتائج پیدا ہوتے ہیں اول شانتی دوم پرشانتی سوم دیپتی اور چہارم پرساوتشانتی سے مراد اُن پاپوں کا وصل جانا ہے۔ جو والدین کی کٹافات اور رشتہ داروں کے قتل سے پیدا ہوتے ہیں۔ پرشانتی کے معنی شخصی گناہوں مثلاً لالچ غرور وغیرہ کا مٹ جانا ہے۔ دیپتی کے معنی اس سرری بصارت کا حصول ہے جس سے ماضی۔ حال اور مستقبل دکھائی دینے لگتے ہیں اور جس کے ذریعے گزشتہ رشی گیارہوں کے ساتھ قتل قائم ہو جاتا ہے۔ اور ہمارا بدھ کی طرح ہو جاتا ہے۔ پرساوت کے معنی دل جمعی اور احساس۔ محسوسات اور ذہن اور پانچ پرانوں کی مصالحت ہے۔ اس کے ساتھ مشروع ہونے والے پرانا یام کو بھی بیان کیا گیا ہے پریتیا مار کو خواہشات پر قابو پانا سمجھا جاتا ہے اور دھارنا سے مراد ناک کی نوک یا اس سے ذرا اونچے نقطے پر من کو لگنا ہے۔ پریتیا مار کے ذریعے ہم بیرونی اشیا سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ دھیان کے ذریعے انسان خود کو سوچ اور چاند کی طرح پاتا ہے۔ یعنی اسے ہے۔ کا وٹ تنور نصیب ہو جاتی ہے۔ یوگی یوگ بھگوا دی طاقتیں حاصل کرتے ہیں۔ وہ آپ سرگ بھداتی ہیں۔ اور اس امر کی تاکید کی ہے کہ ان طاقتوں کے استعمال سے سدھاتر رہنا چاہیئے۔ ۵۰۶۔ دھیان کے موضوعات مختلفہ کو ایسے عناصر مانا گیا ہے جن کا ہلور مٹی بن اور مٹی سے ہوتا ہے۔ یوگی ان میں سے ایک ایک شے کو لیکر چھوڑتا چلا جاتا ہے۔ تاکہ وہ ان میں سے کسی کے ساتھ وابستہ نہ رہے اور جب وہ ایسا کرتا ہے ان ساتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی الفت نہیں رکھتا اور ہیشور کو علم کل۔ قناعت۔ بے ابتدا علم اور آزادی مطلقہ۔ بلار کا وٹ اور بے حد طاقت والا جاگرتن پر دھیان جاتا ہے۔ وہ برہم کو پالیتا ہے۔ پس یوگ کے تحقق کا انتہائی مقصد

ہی ہٹے، کہ برہم ہمیشہ کی صورت میں حاصل کر لے جسے اپورگ بھی کہتے ہیں۔
مارکنڈے پران میں یوگ کے مہنی گیان کے ذریعے گیان کا مٹنا بتلائے
گئے ہیں۔ یہ ایک پہلو پر نجات اور وصال برہم ہے اور دوسرے پہلو پر پرکرتی
کے گنوں سے بے تعلقی ہے۔ تمام دکھوں کا اصل موہ (الفت) ہے موہ کے دور
ہونے پر تمام چیزوں کے ساتھ ممنا دور ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے آپ سے
منقطع معلوم نہیں ہوتیں۔ اور اس سے سرور حاصل ہوتا ہے۔ صحیح علم وہ ہے جو
نجات کی طرف راہنمائی کرنے والا ہو۔ باقی تمام گیان ہے۔ فرائض کی ادائیگی اور دیگر اعمال کے
ذریعے نیکیوں اور بدیوں کے پھل چکھنے اور پھیلے کرموں (اپورب) کے
پھلوں کے اجتماع، اور بعض کرموں کے ختم ہونے سے کرموں کا بندھن (تقید)
ہوتا ہے۔ اس لئے اس قید سے نجات اس کے عین متضاد عمل سے ہی ممکن ہے
پرانا یا مگنا ہوں کو نابود کر دیتا ہے۔ اور آخری مرحلے پر یوگی برہم کے ساتھ
اسی طرح ایک ہو جاتا ہے۔ جس طرح پانی پانی میں مل کر یہاں یوگ کے بارے
میں بہت ورتی زد وہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
یہاں واسد یو کو انتہائی برہم بتلایا گیا ہے جس نے اپنی قوتِ خالقہ
سے قوتِ زمانہ کے ذریعے ہر شے کو پیدا کیا ہے۔ اس طاقت کے ذریعے

۱۔ دایو پرائی کے باب یوگ میں ورتی زد وہ اور کیولیہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
۲۔ دایو پرائی اور مارکنڈے پران میں جیسا کہ جیسا کہ سرتی میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ اوشٹ پر ایک
ماہ موجود ہے۔ جس میں ایسی علامات کا ذکر ہے جن سے یوگی موت کا وقت جان لیتا ہے۔ اگرچہ
موت کا بیان باقی دونوں کتابوں سے مختلف ہے۔ ۵۰۸

۳۔ مارکنڈے پران ۱۰۳۹

۴۔ پرانا یا مگنا کا طریقہ اور یوگ کا عمل تقریباً ویسا ہی ہے جیسا کہ دشنوپران میں پایا جاتا ہے۔
۵۔ مارکنڈے پران ۳۰ - ۴۱ - مارکنڈے پران اس سلسلے میں کہتا ہے کہ یوگی کو ان علامات
کے ذریعے موت کا وقت جان لینا چاہئے۔ جو چالیسویں باب میں مذکور ہوئی ہیں تاکہ ملے
بیشتر ہی سے جانتا جا سکے۔

اُس نے اپنے اندر پر دھان اور پرش کو جدا کر کے انھیں باہم مربوط کر دیا ہے پہلی سستی
جو عمل تخلیق میں نمودار ہوئی تھی۔ مہت ہے اس سے امنکار نمودار ہو اور پھر امنکار
سے ستو۔ جس سے نفس ظاہر ہوئے۔ نفس سے پانچ ماتراؤں اور پانچ بھوتوں کی
پیدائش ہوئی۔ جس سے حواس عشرہ اور بدھی پیدا ہوئے۔ ستو سے حواس اور ذہن
کے دیوتا نمودار ہو گئے۔ اس کے بعد بتلایا گیا ہے کہ واسد یو پر کرتی اور پرشوں
اور تمام مخلوقات کے اندر رہتا ہے۔ وہ اس میں نفوذ پذیر بھی ہے اور ان سے
جدا بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی
اور جب وہ ان کے اندر نفوذ پذیر ہوتا ہے۔ تب بھی وہ ان کے نقائص اور
کثافات سے ملوث نہیں ہوتا۔ صحیح علم یہ ہے کہ واسد یو سے صدور یافتہ تمام
اشیا کی فطرت کو ان کی صورت مخصوصہ مثلاً پر کرتی۔ پرش میں اور واسد یو کو اس کی
پاک اور برترین صورت میں جانا جائے

یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ پدم پران میں برہم بھکتی کا ذکر آتا ہے جو یا تو
کایک۔ واجیک اور مانسک ہوتی ہے یا لولگی۔ ویدکی اور ادھیانمکی ہوتی ہے۔
یہ ادھیانمکی بھکتی پھر دو طرح کی ہے۔ سائنکھیہ بھکتی اور یوگ بھکتی۔ سائنکھیہ بھکتی
سے مراد جو میں خلیق (ذمہ) اور پرش کی انتہائی حقیقت سے ان کا اختیار اور
پرش پر کرنی اور جو کے باہمی علائق کا علم ہے اور پرانیا م اور بھگوان برہم کا ادھیان
بھکتی یوگ ہے۔ یہاں بھکتی کی اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

ناراین پران میں ناراین کو انتہائی حقیقت بتلایا گیا ہے اور اگر اسے دینی
صورت میں دیکھا جائے تب وہ اپنے اندر سے برہما یعنی خالق۔ وشنو (محافظ) اور رُدر

۱۔ سکند پران باب دوم ۴-۲ شلوک ۱-۱۰۔

۲۔ " " شلوک ۶۵-۶۴

۳۔ پدم پران " اول ۱-۱۵۔ شلوک ۱۶۴-۱۷۷

۴۔ " " شلوک ۱۷۷-۱۸۶

۵۔ " " ۱۸۷-۱۹۱

انتہائی حقیقت کو واسدیو بھی کہا گیا ہے۔ اسے انتہائی علم اور انتہائی نشاۃ خیال کیا جاتا ہے۔

تین قسم کے تاپ کا ہر ایک جاندار کو جو دنیا میں پیدا ہوا ہے تجربہ ہوتا ہے اور اس دکھ سے بچنے کی صرف ایک ہی تدبیر ہے کہ مالک (خدائے وصل نصیب ہوئے اس کے پانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک گیان اور دوسرا کرم گیان یا خوشامدیوں کے مطالعے سے حاصل ہوتا ہے یا ویدک (امیازی علم) کے ذریعے ہاتھ آتا ہے۔ اگلے باب میں یوگ کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ اسے برہم کے نام دیا ہے۔ ۵۰۹۔ من ہی قید و مخات کا موجب ہوتا ہے۔ محسوسات کے ساتھ تعلق قید ہے اور ان سے بے تعلقی کا نام نجات ہے۔ جب مقناطیس کی مانند آتما من کو اندر کھینچ کر اس کے اعمال کو اندر کی طرف لگاتا ہوا بالاخر برہم کے ساتھ اصل ہو جاتا ہے۔ اسے یوگ کہتے ہیں۔ دشو کی تین طاقتیں بتلائی گئی ہیں۔ پراینی (انتہائی) پراجا (انفرادی) کو دشو کے ساتھ ایک شے ہے۔ تیسری طاقت کا نام ودیا اور کرم ہے۔ سب طاقتیں دشو کی ہیں اور اس کی طاقت سے ہی تمام جاندار حرکت پذیر ہوا کرتے ہیں۔ ایک اور باب میں چکرتی، غف، ش، سنا کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور اسے زندگی کے اعمال مغلذہ سے ضروری خیال کیا گیا ہے۔

۱۔ نارویہ پران باب اول شلوک ۸۰

۲۔ انتریاں کے تصور کے لئے دیکھو ادھیائے ۳۔ شلوک ۲۶ اور

۳۳ ~ ۳۸

۳۔ نارویہ پران شلوک ۲۔ ۵

۴۔ ۲۶-۲۱ شلوک ۲۲

واسدیو کی صفات ان چار شلوکوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ جھگوان کے معنی واسدیو ہیں (شلوک ۱۹)

۵۔ نارویہ پران ۴۔ ۷۔ نیز انھوں شلوک سے میسویں شلوک تک پراپا نام۔ یم اور نیم کا بیان ہے۔

۶۔ ۲۶ شلوک ۳۸۔ ۳۸

۷۔ شلوک ۳۷۔ ۳۹

۸۔ باب اول شلوک ۲۔ ۳۷

بانت

کو رم پران کے مطابق تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایشور پہلے ناپید -
 غیر محدود - ناممکن العلم اور اصلی ناظم کے طور پر موجود ہوتا۔ مگر اسے غیر مشہود -
 ابدی اور کائناتی علت بھی کہا گیا ہے۔ جو بہت بھی ہے اور نیست بھی اور چو کرئی
 کے ساتھ ایک ہے۔ اس پہلو میں اسے پر برہم کہا گیا ہے جو صفاتِ ثلاثہ کا توازن
 ہے۔ اس حالت میں پرش کو یا اپنے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس حالت کو پر اکرت
 پر لے بھی کہتے ہیں، اس غیر مشہود حالت سے ایشور خود کو بطور ایشور ظاہر
 کرنے لگتا ہے اور اپنے ہی اندرونی اور گہرے تعلق سے پر کرئی اور پرش میں
 داخل ہو جاتا ہے۔ ایشور کی اس ہستی کو مرد اور عورت کی اس جنسی حس سے
 مشابہت دیا جاسکتی ہے جو حیض و تخلیق کی صورت میں نمودار ہو کر بھی سد ایکساں
 حال رہتی ہے۔ اسی وجہ سے ہی ایشور کو ساکن (کشو بھیم) اور (متحرک کشو بھک)
 کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے کہا کرتے ہیں کہ وہ اپنے انقباض اور انفساط کے
 ذریعے پر کرئی کی مانند عمل کرتا ہے۔ خلل پذیر پر کرئی اور پرش سے بہت کانیج
 نمودار ہوتا ہے۔ جو اپنی فطرت میں پردھان اور پرش دونوں ہی ہے۔ اس سے
 بہت جسے آتما - متی - برہما - پر بھتی - کھیاتی - ایشور - پر گیا - دھرتی - سمرتی - ستوت
 بھی کہتے ہیں۔ کا ظہور ہوا۔ اسی بہت سے تین قسم کا اہنکار - ویکارک تیجس اور
 بھوتنا دی (جسے تانس اہنکار بھی کہا جاتا ہے) پیدا ہوا اس اہنکار کو ابھمان -
 کرتا - فنتا - اور آتما بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہماری تمام سماعت کا سند رہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایک کائناتی ذہن بھی موجود ہے جو اویکت سے براہ راست
 پیدا ہو کر وہ ظہور اولین منظور ہوتا ہے جو تانس اہنکار سے نمودار ہونے والے
 ظہورات کے ارتقا کی نگرانی کرتا ہے۔ اس من کو اس من یا جس سے تمیز کرنا پڑے۔

۱۔ کو رم پران (۴ - ۵)

یہاں دو امور قابل توجہ ہیں۔ اول یہ کہ انتہائی حقیقت کو دشمنی بجائے ہمیشہ کا "م دیا گیا ہے" و ملوہ
 کہ انتہائی حقیقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لئے جزو دیوہ کا اسم صفت استعمال ہوا ہے۔

۲۔ کو رم پران (۴ - ۵)

۲۳

جو تجس اور ویکارک ہنکار کی پیدائش ہے۔

ارتقا کے بارے میں دو نظریے تن ماترائین اور بھوت (عناصر) کے بعد دیگرے پیش کئے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کورم پران پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ دوسرا نظریہ پہلے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اور بعد میں شامل کتاب کیا گیا ہے۔ ان نظریوں کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) بھوتادی نے اپنی نشوونما میں شبد تن ماترا کو پیدا کیا۔ اس سے آکاش نمودار ہوا جس کی صفت آواز ہے۔ آکاش سے سپرشن تن ماترا کی پیدائش ہوئی۔ اس کی نشوونما سے وایو کا ظہور ہوا۔ اس کی صفت لمس ہے۔ وایو نے اپنی نشوونما کی حالت میں روپ ماترا کو پیدا کیا جس سے جیوتی (روشنی حرارت) نمودار ہوئی۔ جیوتی کی صفت رنگ (رُوب) ہے اس جیوتی کی حالت نشوونما کے دوران میں رس ماترا (ذابقہ بالقوة) پیدا ہوئی اور اس نے پانی پیدا کیا جس کی صفت ذوق ہے۔ پانی کی نشوونما سے گندھ تن ماترا (بوج بالقوة) کا ظہور ہوا۔ اور اس سے وہ اجتماع وجود میں آیا جس کی صفت بو ہے۔

(۲) آکاش نے بطور شبد تن ماترا (آواز بالقوة) سپرشن تن ماترا کو ڈھانپ لیا۔ اس سے وایو پیدا ہوئی جو آواز اور لمس کی دو صفات رکھتی ہے۔ یہ ہر دو صفات کے روپ تن ماترا (صورت بالقوة) میں داخل ہونے پر وہی (آگ) کا ظہور ہوا۔ جو آواز، لمس اور شکل کی صفات ثلاثہ رکھتی ہے۔ یہ صفات ثلاثہ یعنی آواز، لمس اور صورت کے رس تن ماترا میں داخل ہونے سے پانی وجود میں آیا۔

یہ عنصر شبد، سپرشن، روپ، رس کی صفات اربعہ رکھتا ہے۔ ان صفات اربعہ کے گندھ تن ماترا (بوج بالقوة) میں داخل ہونے پر کثیف مٹی نمودار ہو گئی جس میں پانچوں صفات شبد، سپرشن، روپ، رس اور گندھ کی صفات خمسہ پائی جاتی ہیں۔

مہمت۔ ہنکار اور تن ماترا میں بذات خود یہ استعداد نہیں رکھتیں۔ کہ اس کائنات کو پیدا کر سکیں۔ جو پرش کی نگرانی میں اوکیت کی مدد سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی کائنات غلا فات سبب رکھتی ہے اس کائنات کی پیدائش قیام اور بالآخر فنا عابد لوگوں کی بہتری کے لئے ہر ماتما کی سولیل (بازیانہ عمل) سے وقوع پذیر ہوا کرتے ہیں۔

۱۔ ایشور کنارائن اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انسانوں کا آخری سہارا ہے۔

لوکائت ناستک اور چار واک

۱۔ کوئٹہ ارتھ سائسر۔ ۱۔ ۱۔ ۵۔ مکالماتِ بدّہ جلد اول صفحہ ۱۶۶ زمانہ حاضریہ میں دو

لوگوں کے متعلق و تنہا و استعظم کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ و تنہا کے معنی ہکا رانہ مجاہدہ ہیں اور نیاے سوتر ۱۔ ۲۔ ۳ میں اسے شاطرانہ منطقی بحث (دلیب) بتلایا گیا ہے۔ جو مخالف کے دعوے پر نکتہ چینی کی خاطر اس کے مقابلے میں کوئی دعوے ثابت کئے بغیر کی جائے۔ اس لئے اسے داد سے تمیز کرنا چاہئے جس سے مراد وہ منطقیانہ بحث ہے۔ جو ایک خاص دعوے کو دینا تنہا ہی کے ساتھ ثابت کرنے کے لئے کیجاتی ہے۔ و تنہا کسی دعوے کا اثبات نہیں چاہتا۔ بلکہ وہ تو ایک قسم کا دلیب یا شاطرانہ بحث ہے۔ جو مخالف کی دلائل اور الفاظ کو جان بوجھ کر غلط معنی دیتے ہوئے جھوٹی اور زنج کرنے والی مثلہ کے ذریعے اسے شکست دینے اور چپ کرانے کی خاطر گڑبڑ کا کرہ ہوائی پیدا کر کے اسے ناپسندیدہ نتائج اور تباہی بالذات کے اقرار کے لئے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ لیکن و تنہا واد نہیں ہے۔ کیونکہ واد تو وہ منطقیانہ بحث ہے جو سچائی کے اثبات کے لئے کیجائے۔ پس و تنہا واد کا لفظ متباین بالذات ہے۔ مگر حیف بتلاتا ہے کہ جو وہ لوگ منطقیانہ بحث اور حیارانہ مجاہدے میں کوئی فرق نہ دیکھتے ہوئے ان ہر دو قسم کی دلائل کے لئے ایک ہی واد کا لفظ استعمال کیا کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ لوکایت کو بھی جس میں و تنہا کے سوا کچھ نہیں۔ بدھ مذہب کی ادبیات میں ایک واد خیال کیا گیا ہے۔ بدھ گو سو نے اصطلاح ”لوک کھا نیکا“ کی توضیح کرتے ہوئے اسی تفسیر میں اس و تنہا کی چند مثالیں پیش کی ہیں ”مقبول عام حکایت“ مگر پی ٹی ایس پالی ڈکشنری کی رو سے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ دھاروی اومیدن ڈاکٹر پنڈلی اور پروفیسر جی نے بالترتیب دو کتابیں نایک

(Lince di una storia del Materialisme Indians)

لکھی ہیں۔ جن میں انھوں نے نائیک پلاراک، لوکایت اور اس فرقے کے سائل کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ پالی جملات جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر راہیں دیوڈس نے فراہم کئے ہیں۔

۱۔ ابھی رحمان اپدیلا۔ جلد پنجم ۱۱۳ بدھ گو سو کے الفاظ کو دہراتی ہے۔

۲۔ نیاے نمبر ص ۹۶

”مقبول عام فلسفہ“ کو سہ سہ ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کی ہڈیاں سفید ہوتی ہیں۔
 بلطین لال رنگ کی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خون لال ہوتا ہے۔ ایسی دلائل کو یہاں
 وینڈا سلاپ کتنا نام دیا گیا ہے جہاں سلاپ اور کتھال کو مکالمہ بات سمیت کو
 ظاہر کرتے ہیں۔ سلاپ کا لفظ سم اور لپ سے نکلا ہے۔ نیائے سوتر ۱۸-۲ کے
 مطابق انھیں وینڈا کی بجائے جاتی کی مثلہ خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی اس جھوٹی مثالوں
 سے استخراج جہاں کوئی ورت لزوم نہیں پایا جاتا انھیں وینڈا نہیں کہہ سکتے بلکہ ورت بالافترج
 کی رو سے۔ رایش ڈیوڈس کا گوشت کی سڈائیتی (بارہویں صدی کے آغاز میں) میں
 سے ایک جملہ پیش کر کے اس کا یوں ترجمہ کرتا ہے۔ ”لوگ کے معنی سام دیا ہیں۔
 (بال نوک) لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں۔ جو اس کے لئے کوشش اور جدوجہد
 کرتے ہیں صرف اس خوشی کی خاطر جو انھیں بحث کرنے سے حاصل ہوتی ہے یا شاید اس
 جملے کے یہ معنی ہیں ”وہ دنیا۔ اس کے ذریعے کوشاں نہیں ہوتی تھی۔“ یہ اس پر
 انحصار نہیں رکھتی نہ اس کے ذریعے آگے حرکت کرتی“ کیونکہ اس کتاب کی وجہ سے
 جاندار اپنے دلوں کو جنبش میں نہیں لاتے بلکہ لوکایت منکر لوگوں کی کتاب ہے۔ جو
 بے سود مجادلات سے پر ہے مثلاً ”سب کچھ ناپاک ہے سب کچھ ناپاک نہیں ہے“
 کو آسفید فرماتا ہے۔ سارس کالی ہوتی ہے اس لئے یا اس لئے ”وہ کتاب جو دنیا میں
 وینڈا شٹھ کے نام سے مشہور ہے اسی کے متعلق بلطین پشوا بودھی ستو و دھرہنڈت نے
 کہا تھا ”لوکایت کی پیروی مت کرو۔ وہ کتاب دھرم میں ترقی کی موجب نہیں ہوتی۔“

۱۔ سیمگلا دلاستی اول۔ ۹۰-۹۱

۲۔ یہ ترجمہ غیر صحیح ہے پالی جملے میں کسی کتاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ اس سے پہلے فرقہ
 میں ایک لفظ وادستان ہے جس کا ترجمہ ”اس خوشی کے ذریعے جو وہ مکاے میں حاصل کرتے ہیں“
 کیا گیا ہے۔ حالانکہ فعلی ترجمہ یہ ہو گا ”سماعت کی لذت کے ذریعے“ (ادستان) اس کے معنی ہیں ”اس بوکی
 پیروی کرتے ہوئے لوگ نیک اعمال کی طرف اپنے دلوں کو متوجہ نہیں کرتے ہیں۔“

۳۔ دیکھو۔ مکالمہ بدھ ۱-۱۶۸۔ ترجمہ نادرست ہے ”سب کچھ ناپاک ہے۔ سب کچھ ناپاک
 نہیں ہے“ پالی عبارت میں نہیں پایا جاتا پہلا جملہ جو دھرہنڈت جانتا دانا ہاں جلد ششم

اس طرح مذکورہ بالا اور کئی پائی عبارات کے حلوں سے یقین ہوتا ہے، کہ لوکائیت کے معنی ایک طرح کا پالاک مجاہدہ منو فسطائیت۔ غلط اجتہاد و احتیال میں جیسے خود نوادہ استعمال کرنے کے عادی ہیں جس سے نہ صرف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے حقیقی دانائی میں ذرا اضافہ نہیں ہوتا اور جو جہیں سورگ اور کئی کی راہ سے برطرف کرتا ہے۔ عام لوگ اس قسم کے شاطرانہ رکانات کے شایق تھے، اور اس مضمون پر بحث کرنے کے لئے ایک منظم علم موجود تھا جسے اہل بدعت عقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے و تنہا قلم کہتے تھے یہ دھننی کا یا جلد سوم اسم انجوترا ۱۔ ۱۶۳ میں دیگر علوم کی مانند اسے بھی ایک علم مانا گیا ہے اور دویہ اودان میں اسے مطالعے کی ایک خاص شاخ بتلایا ہے۔ جس پر ایک بھاشیہ اور ایک پرچمن (نفا میر اور تحشیات) ہیں۔

لوکائیت کے معنی کے متعلق بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ یہ دو الفاظ سے مرکب ہے لوک اور ایتھ یا ایت۔ آیت یا آئنا، کیمکت یا آیت (دکوشش کرنا) و یا تو حالت مفعول یا حر فعل کے معنوں میں اور ایت کی ترکیب میں حرف نفی لہیت (دکوشش کرنا) ہے۔ انوکش کے ایک جملے میں جس کا پیشتر حوالہ دیا چکا ہے۔ یہ لڑھکتی دکوشش کرنا ہے) سے نکلا ہے اور اس کے مترادف الفاظ اہنستی و ہینستی دیئے گئے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۔ ص ۲۸۶ سے جو قدیم ترین جانکھوں سے پیچیدہ ہے نہ سیر نکاتیم دیم پننیا یا دھم لوکائیت مضر چیزوں کی طرف لیجاتا ہے اور سورگ اور کئی کی طرف نہیں لیجا سکتا اور ایک شاطرانہ مجاہدہ ہے جو اصلی دانائی و حکمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔

۲۔ رائس ٹریوڈس ایک امر کے فرض کرنے میں غلطی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ دھوادوی میں ودہ کا لفظ دراصل و تنہا لفظ کا بجا ڈنہ ہے (مکالمہ ۵۰۔ باب اول۔ ۱۶۰) آنا سائی۔ صفات ۱۲/۱۲/۱۲ پر ودہ کا لفظ و تنہا نہیں ہے بلکہ و دگہ ہے جو و تنہا سے باطل ہی مختلف ہے۔

۳۔ یہ بات درست ہے کہ لوکائیت کا لفظ جیسے منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا کرتا لیکن کبھی کبھی اپنے لغوی معنوں میں برتا جاتا ہے دینتی جو شے لوگوں کے دھپائی مروجہ ہے جیسا کہ چو یا ۱۵۱ ان کے صفحہ ۶۱۸ پر مذکور ہے۔

ہیں۔ اور دوم بطور دل دہی یعنی جس کی وجہ سے لوگ کو شمش کرنا چھوڑ دیتے ہیں لیکن پر و فیسوٹی بدھ گھوسو سے ایک جیسے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں آیت کا لفظ آیت (بنیاد) کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس تعبیر کی رو سے لوکایت کے معنی بدھ احمقانہ اور ناپاک دنیا کی بنیاد ہیں۔ لوکایت کے دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں لوکیشو آیت یعنی وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔ کاویل نے سرودشن سنگرہ کا ترجمہ کرتے وقت انہی معنوں کو قبول کیا ہے اور یہاں لوکایت کا اشتقاقی لفظ یم بکت (چھا جانا) ہے۔ امرکوش صرف اس لفظ کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے، کہ یہ لوکایت کے طور پر لاجنس ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ دو لوکایت الفاظ ہیں۔ ایک اسم صفت دنیا میں یا لوگوں کے درمیان مروج کے معنی رکھتا ہے اور دوسرا اصطلاحی لفظ مسلم مجادلہ۔ سوفسطائیت اور اعتیال کا ظاہر کرتا ہے مگر اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ کیونکہ رائس ڈیوڈس اور قیسٹیکے خیال کرتے ہیں۔ کہ یہ لفظ معلومات فطرت کے معنوں میں ہوتا جاتا تھا۔ یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنوں میں جیسا کہ دوسرے ادیب گمان کرتے ہیں شکر نیپا ان علوم و فنون کی ایک لمبی فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ اور اس کے اندر وہ ناسک شاستر کا بھی ذکر کرتی ہے۔ جو اپنی دلائل میں بہت زبردست ہے۔ اور تمام اشیاء کو خود بخود وجود دار ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہ کوئی وید ہیں اور نہ کوئی خدا ہے۔ مبدھاتھی۔ منو۔ باب ہفتم۔ ۳۴ پر تفسیر لکھتا ہوا چارو اگوں کا گرگ و دیا کا ذکر کرتا ہے اور وہ تمام حوالجات جن پر بحث کی گئی ہے۔ ظاہر کرتے ہیں، کہ منطقی اور سوفسطائیت کا اصطلاحی علم موجود تھا اور اسے لوکایت کہتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہم ایک مزید شہادت رکھتے

۱۔ ساروتھ پکشی (بیانگ کاک) دوم۔ ۱۶

ت۔ رائس ڈیوڈس لوکایت کو بدھوں کے علم کی ایک شاخ بتلاتا ہے۔ غالباً معلومات فطرت کی مانند اقوال۔ سمجھتیں۔ نظم اور قیاسات موجود ہیں۔ جو روایت حاصل ہوتے ہیں اس میں مبدھ آفریش۔ عناصر۔ ستارگان۔ موسم۔ علم انجم اور ابتدائی طبیعیات بلکہ علم تشریح الابدان کے اقتباسات۔ فطرت۔ جو اہرست۔ پرندوں۔ حیوانات۔ نباتات کا علم پایا جاتا ہے (مکالمات بدھ ۱۔ ۱۷)

ہیں کہ لوکایت شاستر مع اپنی تفسیر کے تیسری صدی ق۔ م میں کاتیان کے زمانے میں موجود تھا۔ باب ششم ۳-۲۵ کے معلق میں ایک وارننگ قاعدہ ہے، کہ وارننگ لفظ کے معنی صیغہ مونث میں وارننگ ہے۔ اس کے معنی کبیل یا لبادہ میں اور پانچجلی (تقریباً ۱۵ برس ق۔ م) وارننگ سوتر کی تفسیر کرنا ہوا کہتا ہے کہ وارننگ کے لفظ کے معنی کو سوتی یا اوئی لبادہ سے تک محدود کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے معنوں میں صیغہ مونث وارننگ یا وارنکا (تفسیر) ہوگا جیسا کہ لوکایت پر بھاجو گوری کی تفسیر میں پایا جاتا ہے۔ اس طرح پر یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ ایک کتاب لوکایت تھی جس پر ایک سوچاس برس ق۔ م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔ غالباً ہی زمانہ کاتیان مصنف وارننگ سوتر کا ہوگا۔ غالباً مجادلہ اور سوسطائیت کی یہ پرانی منطقیات نہ کتاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے جس کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں لوکایت کا مسائل و ہریت سے ویسا تعلق ہو۔ جیسے کہ مابعد کی ادبیات میں دیکھا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لیکر چودھویں صدی تک کل شیل۔ صیبت۔ پر بھاجندر۔ گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سوتر منقول ہوئے ہیں جن میں بعض نے چارواک سے بعض نے لوکایت سے اور گن رتن (چودھویں صدی) نے برہمتی سے منسوب کیا ہے۔ نیائے بھری میں کل شیل ان سوتروں پر مختلف طریقوں پر لکھی دو تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو دھوات چارواک اور ششیکشت چارواک (سے تعلق رکھتی ہیں) اس طرح یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی جو غالباً پانچجلی اور کاتیان سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سوتر پر کم از کم مختلف مدارس تعبیر کی دو تفسیریں موجود تھیں ان کے علاوہ ایک

۱۔ پانچ باب ہفتم ۳-۲۵ پر پانچجلی کا بھاشیہ اور اس پر کائیت کی تفسیر۔

۲۔ سد رشن چکے پر گن رتن کی تفسیر ص ۳۰۰۔ گن رتن کی ۱۱۷ میں لوکایت کے معنی وہ دھرم ہیں جو عام ہوا کہ لوگوں کی مانند سمیٹے ہیں۔

۳۔ صفحہ ۳۰۰ تا ۳۰۱ شکرہ ص ۵۱۰۔

کتاب نثر میں موجود تھی، جو بہرحقی سے منسوب کیجاتی ہے اور جس میں سے سرور دیش سنگھ میں چار واک کی تشریح کے لئے حوالجات افذ کئے گئے ہیں۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ کس طرح اور کب یہ قدیم تر سوفسطائیہ منطق کا علم اور فن مناظرہ و ہریت اور اخلاق کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں اگر مبدعہ - ہندو - جین مذاہب کی نفرت کا یکساں طور پر موضوع ہو گیا۔ پہلے صرف بودھ لوگ اس سے متغیر تھے، جبکہ برہمن اسے مطالعہ کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر سیکھا کرتے تھے یہ

یہ بات معلوم العام ہے کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ چار واک سنگھتا (پہلی صدی عیسوی) کے اندر ملتا ہے۔ جو اس سے بھی پہلی کتاب (اگنی ویش سنگھتا) کی متبع مکر ہے اور جو اس سے بھی پہلے نہیں تو پہلی یا دوسری صدی ق۔ م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر کرتی ہے۔ نیاٹے سوتروں میں فن مناظرہ و سوفسطائیہ پر بحث کا ہونا معلوم العام ہے، آئور دید اور نیاٹے میں لوگ مناظرہ کے سوفسطائیہ طریقوں کو اس دس سے سیکھا کرتے تھے، مگر انھیں اپنے مخالفین کے خلاف عملی طور پر استعمال کر کے خود کو محفوظ رکھ سکیں۔ کتھاوتھو میں بھی ہم اس فن مناظرہ کا عملی استعمال دیکھتے ہیں۔ ہم اسے ہتیو داد کے نام سے بھی سنتے ہیں اور مہا بھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالجات پائے جاتے ہیں۔ مہا بھارت میں اشومیدھ پرون کے متعلق ہم ان ہتیوادیوں (سوفسطائیوں اور منطقوں) کے متعلق پڑھتے ہیں جو منطقناہ مناظروں میں ایک دوسرے کو پچھاڑنے کی کوشش کرتے تھے۔ مہا بھارت و گیتا اپنیشد میں واکو و گیتا کا لفظ ہفتم ۷۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹

کہتا ہے۔ دوسرا منطقی اسے رد کر سکتا ہے اور پھر اس کی بات کو تیسرا منطقی رد کر دیکر اسے سو فسطائیوں اور منطقیوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ جو ان مسائل کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوتے تھے جنہیں دوسروں نے رد کیا تھا۔ اور ان سے بھی زیادہ منطقی لوگ ان کی دلائل کی بھی تردید کر دیتے تھے۔ ایسے لوگ گزرے ہیں جنہوں نے دلائل کے ذریعے بقائے ارواح، عاقبت کی ہستی خواہ دوسرے جنم کے طور پر اور خواہ پتری یان اور دیویان کی صورت میں ویدک یگیوں کے اثر و ذلک ویدک مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ اور یہ سو فسطائی اور منطقی لوگ (ہینک) جو ویدوں کے متعلق بُرا بھلا کہتے تھے۔ ناسٹک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے۔ کہ جو برہمن علم منطق (میتو شاسترا) پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور سمرتیوں کی سند سے انکار کرتے ہیں۔ وہ نیک آدمیوں سے خارج کیے جانے کے لائق ہیں۔ بھاگوت پران کہتا ہے کہ نہ تو ویدک مذہب کی تقلید کرنی چاہیے اور نہ ملحدین کی دپاکھنڈی۔ بودھ اور جینی لوگوں کی طرف اشارہ ہے) اور نہ ہی منطقی (ہینک) کا مقلد ہو کر ایک یا دوسرے فرقے کے مذہب کو خشک مناظرات سے ثابت کرنا چاہیے نیز منو دھرم شاستر باب پنجم ۳ میں کہا گیا ہے کہ پاکھنڈیوں (ملحدوں) ذات پات کے قواعد توڑنے والوں (ریاکاروں) مکاروں (دغا بازوں) اور سو فسطائیوں سے بات تک کرنی ممنوع ہے یہ سو فسطائی اور منطقی لوگ آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل کی تردید کرتے تھے۔ لیکن یہ بات ان اہل نیائے میمانسا پر عائد نہیں ہوتی۔ جنہیں کبھی کبھی اس لئے ہینک اور نرک کہا جاتا تھا۔ کہ وہ اپنی منطقیانہ دلائل کو ویدک مسائل کی تائید میں استعمال کرتے تھے۔ اس طرح ہم اپنی بحث میں ایک اور مرحلے پر پہنچتے ہیں جس میں ہمیں یہ پتہ لگتا ہے کہ

۱۔ منو - ۱۱ - ۱۱ -

۲۔ بھاگوت - سکند ۱۱، ۱۸، ۳۰ -

۳۔ میدھاتھی ہینکوں کو ناسٹک کہتا ہے اور ان لوگوں کو بھی جو برہمن (عاقبت) اور یگیوں میں اعتقاد نہیں رکھتے

۴۔ منو - دوا دہم - ۱۱ -

میتنگ لوگ سو فسطائیہ دلائل کو نہ صرف اپنے مناظرات میں استعمال کرتے تھے بلکہ ان کے ذریعے ویدک اور غالباً بدھ مذہب کے مسائل کی تردید بھی کرتے تھے۔ اس لئے وید اور بدھ مذہب کے مقلدین انھیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور منافقہ کا علم متعلق اور ویدوں اور بدھ مذہب پر تبصرات براہمن لوگوں میں مروج ہو گئے اور برہمنوں نے انھیں فروغ دیا۔ یہ بات منودھرم شاستر دوسرا دھیائے خلوک ۱۱ سے ثابت ہوتی ہے جس میں برہمنوں کو ترک شاستر کے مطالعے کی ہدایت کی گئی ہے اور یہ امر انگو تر ۱۶۳ء ذی ۱۶۳ اور بدھ مذہب کی دیگر کتب کے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔

لیکن یہ ناشتک لوگ کون تھے اور کیا وہ ہیشکوں کے ساتھ ایک تھے؟ یہ لفظ پاننی کے قواعد پنجم ۴۶ کی رو سے بیقاعدہ طور پر بنا ہے۔ پاننجنی اپنی تفسیر میں ناشتک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو سوچتا ہے کہ ”یہ موجود ہے“ اور ناشتک وہ ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ ”جیادتیہ اس سوتر پر اپنے کاشکا بھاشیہ آتک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو عاقبت (پرنوک) میں اعتقاد رکھتا ہے اور ناشتک وہ ہے جو عاقبت سے منکر ہے اور ویشٹک وہ ہے جو صرف اسی بات کو مانتا ہے جو منطقی طور پر ثابت کیجا سکتی ہے لیکن ہم منوک کے اپنے الفاظ میں اسے ناٹک کہیں گے۔ جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے (ویدتھک) پس لفظ ناشتک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد المات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں، یہ دونوں نظریے باہم مربوط و مکملانی دیتے ہیں۔ کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی روح کے لئے بعد از مرگ زندگی اور ریگیوں کی تاثیر سے انکار ہو گا۔ ناشتک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سب شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ انشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلم و مروج نظر آتا ہے۔ انشداس نظریے کو رد کرنا چاہتے

۱۱۔ پاننی چارم ۶۰۔۶۱ پر کاشکا بھاشیہ جیادتیہ ساتویں صدی کے نصف اول میں گذرا ہے۔

۱۲۔ منو ۱۱۔۱۲

تھے۔ چنانچہ کٹھ اپنشد میں چمکتا کہتا ہے کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق پڑے
 شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں۔ اور وہ اس کے
 متعلق بیم سے جو ملک الموت ہے۔ آخری اور قطعی جواب لینے کے لئے نہایت
 بے قرار تھا۔ اس کے بعد ہم کہتا ہے۔ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں۔ وہ
 صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور
 اس طرح سے لگا تار مدت کے شکار رہتے ہیں یہ پھر بردار نیک اپنشد (۱۲۔۴) میں
 پہاڑم ۵۔ ۱۳ میں یا گیہ و لکیہ نے ایک خیال پیش کیا ہے کہ شعور عناصر دی سے
 پیدا ہو کر ان کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں ہے یہ
 جینت اپنی تصنیف نیاے منجری میں کہتا ہے کہ نظریہ لوکا ئیت ایسے ہی جہلوں میں
 ہے اور مخالفین کے نظریہ دپورب پکش کو ظاہر کرتا ہے مزید براں جینت اس
 جملے میں کہتا ہے کہ لوکا ئیت میں کوئی فرائض نہیں بتلائے گئے۔ یہ صرف شاطو نہ
 مناظر کی کتاب ہے۔

ادبیات بُدھ مذہب میں بھی ناستکوں کی طرف اشارات موجود ہیں۔
 پی ٹی ایس پالی لغات ناستک کے لفظ کی تعریف یہ کرتی ہے کہ ناستک وہ ہے۔
 جو نیکی کے متوالے کا اقرار کرتا ہے۔ ایک منتشک یا عدم پرست اور تھکا دھنی
 ۵۲۰ منتشک یا عدم پرستی کے طور پر۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان
 چند ایک ملحدین کا یہاں ذکر کیا جائے۔ جو کسی نہ کسی معنوں میں ادبیات بُدھ مذہب
 میں منتشک یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ہم پورن جتسپ کی مثال
 لیں گے جسے دیکھ بکا یا ۱۱-۱۶-۱۷ میں بیان کیا گیا ہے بُدھ گھوسو اپنی تصنیف

۱۔ کہ ۱-۲ -

۲۔ ۱۱ - ۶ -

۳۔ برہمارنیک دوم ۱۲-۱۳ -

۴۔ دنیاے منجری ص ۲۴۱ دی۔ ایس۔ سہرنے ۱۸۹۵ -

۵۔ نیاے منجری ص ۲۷۰ -

سمندر والا سخیل چنگہ بکایا۔ باب اول ۱-۲ میں کہتا ہے، کہ ایک کنبے میں جہاں
 ننانوے خدام تھے۔ کتب سوالی خادم تھا۔ اور چونکہ اس کے ملازم ہونے پر
 ایک سو کی تعداد پوری ہو گئی تھی۔ اس کا مالک اسے پورن کسپ کہا کرتا تھا۔ اور
 کتب اس کا گھر بلو نام تھا۔ وہ اس گھر سے بھاگ نکلا۔ راستے میں چوروں نے
 اس کے کپڑے اتار لیے۔ مگر وہ کسی طرح خود کو گھاس سے ڈھانک کر ایک
 گھاؤں میں داخل ہوا۔ لوگ اسے ننگا منگیا پا کر ایک بڑا سنیاسی سمجھنے اور اس کی عزت
 کرنے لگے۔ اس وقت سے ہی وہ سنیاسی ہو گیا اور پانچ سو آدمی اس کے منقلد
 ہو گئے۔ راجا اجات شترو نے ایک بار اس کے پاس جا کر پوچھا۔ کہ رہب بننے
 سے اس کو کیا حاصل ہوا تھا۔ تب پورن کسپ نے یوں جواب دیا۔ اے راجا
 اس کے لیے جو کام کرتا یا دوسروں سے کروا تا ہے۔ دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا
 ہے یا دوروں سے کھاتا ہے سزا دیتا یا دوسروں سے سزا دلواتا ہے جو دوسرے کو
 دکھ اور عذاب دیتا ہے، جو کا نہ تا یا دوسروں کو لرزاتا ہے جو کسی زندہ جاندار کو
 مارتا ہے جو دوسروں سے چھینتا ہے، نقب زنی کرتا ہے ڈاکے مارتا۔ بولتا
 اور شائع عام پر رہتی کرتا اور زنا کاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا
 ہے۔ اسے ایسا کرنے میں کوئی گناہ اور پاپ نہیں ہے مگر وہ استرے کی مانند
 تیز تلوار ہاتھ میں لیکر ساری دنیا کے جانداروں کو ڈھیر یا گوشت کا ایک نوہ
 بنا ڈالتے۔ تو اس سے کوئی گناہ نہ ہو گا اور نہ گناہ کی زیادتی ہو گی۔ اور اگر وہ
 گنگا کے جنونی کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوایا کرے
 پیسے کرے یا کروایا کرے۔ تب اس سے کوئی ثواب یا ثواب کی زیادتی نہ ہو گی
 قیامتی۔ خود جھبلی۔ بوس پر قابو پائے۔ سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے
 اور نہ دھرم کی زیادتی ہوتی ہے۔ راجا کے اس سوال کے جواب میں کسنیاسی
 کی زندگی میں براہ راست فائدہ کیا ہوتا ہے۔ پورن کتب نے عدم عمل (اکرم)
 کے مسئلے کو بیان کیا یہ مسئلہ صاف طور پر مسئلہ کرم کو رد کرتا ہوا اعلان کرتا ہے کہ
 نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی اور اس لئے کوئی عمل بھی کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا یہ

۵۶۱

یہاں مسئلہ اکر یا کے مسئلہ کو راجا کے اس سوال کے جواب میں بیان کیا ہے کہ سادھو ہونے سے اس زندگی میں کیا نظاہری پھل ملتا ہے۔ چونکہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے اس لیے کوئی عمل بھی کوئی بھی بھلا یا برا اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ یہ ناتھک وادگی ایک مثال ہے مگر اس مسئلہ اکر یا کے اس مسئلہ عدم عمل (اکارک واد) کے ساتھ خلط ملط کرنا غلط ہوگا۔ جیسا کہ انک نے اپنی تفسیر سوتز کر تا نگ سوتر میں سائنکھہ سے منسوب کیا ہے (۱-۱۳)۔ یہ مسئلہ اکارک سائنکھہ کے اس نظریے سے تعلق رکھتا ہے کہ ارواح کسی بھی جملے یا برے کام کرنے میں شریک نہیں ہوا کرتیں تھیں۔

اب ہم ایک دوسرے عدم پرست معلم اجت کیش کبلی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو دیکھ باب دوم ۳۲-۴۲ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے "دان" گیکیا اور جھینٹ کوئی شے نہیں ہے اور نہ یہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی۔ نہ باپ ہے نہ ماں اور نہ ہی ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیز ہیں۔ دنیا میں کوئی ایسے سادھو یا برہمن نہیں ہیں جو برتریں درجے تک پہنچ چکے ہیں (پرہم بد) یا جو پورے طور پر چلتے ہیں اور جو خود بخود ہی اس دنیا یا عاقبت میں گیان کو سمجھ اور محسوس کر کے دوسروں کو دے سکتے ہیں۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے رطوبت پانی میں۔ حرارت آگ میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے۔ اور اس کے ٹوٹے آکاش میں سما جلتے ہیں لاش اٹھانے والے چاروں آدمی پانچویں تابوت کو لئے ہوئے مروجہ جسم کو قمشان میں لپیٹتے ہیں اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے۔ لوگ اس کی خوبیاں بیان کرتے جاتے ہیں۔ مگر اس کی پڑیوں کو سفید کیا جاتا ہے اور اس کی قربانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے۔ خالی جھوٹ اور فضل کم اس ہے۔ احمق اور نادان دونوں میرے پر غلط ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی

نہ۔ ڈاکٹر براہو کہتا ہے کہ مسئلہ ہرون کسپ کی تعلیم کی نامندگی کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔

بدھ سے پہلے کا فلسفہ ہند۔ کلکتہ ۱۹۷۱ء ص ۳۷۹

تھ۔ مکالمات بدھ صفحات ۷۳-۷۴۔ دیکھ دوم-۷۳

نہیں رہ جاتی۔ اجت کیش کبیل کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ انسانی بالوں سے
 بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا۔ جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے اسے دکھ
 دیتی تھی یہ دیکھنا آسان ہے کہ اجت کیش کبیل کے خیالات ان چارواکوں کے خیالات
 سے ملتے جلتے ہیں۔ جن کا پتہ حجابات کی فصل میں محفوظ جملوں اور دوسرے لوگوں کے
 بیانات سے لگتا ہے پس اجت اگلی دنیا پر لوگ، لیکن یا بدی میں یقین نہ رکھتا تھا۔ اور
 کرموں کے پھل سے منکر تھا مگر وہ اس خیال کو ماننا تھا کہ جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے۔
 جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں اور فنا سے جسم کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے
 اور ویدک یگیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

اب ہم کھلی گوسال یا کھلی پت گوسال جو ہیرا و ہار کا ہم عصر تھا ذکر کریں گے۔
 ہڈی جھکسو کہتا ہے کہ وہ ایک گوسال (گائے کے اسارے) میں پیدا ہوا تھا۔ جب وہ بالغ
 ہوا۔ وہ ملازم ہو گیا۔ اور جب تیل لانے کے لئے کچھڑ میں سے عبور کر رہا تھا۔ اس کے
 آقا نے اسے محتاط رہنے کی ہدایت کی کہ کہیں پاؤں نہ پھسلنے پانے۔ کھلی کے معنی پھسلنا
 ہیں) لیکن اس تنبیہ کے باوجود پھسل پڑا اور اپنے مالک کو چھوڑ کر بھاگ گیا۔ جس نے
 اس کا تعاقب کر کے اسے پکڑ کر دھوئی کے سرے سے کھینچا۔ وہ دھوئی مالک کے ہاتھ
 میں رہ گئی اور کھلی برہمنہ تن بھاگ گیا۔ اس طرح نگاہ ہو جانے پر وہ بھی پورن کسب کی مانند
 سادھو ہو گیا۔ مگر بھکتی سونر پانزدہم۔ ا کی رو سے وہ ایک کھلی کا لڑکا تھا۔ جو منگہ تھا
 (ایک بھکاری جو در بدر تصاویر دکھلایا کرتا ہے)۔ اور اس کی ماں کا نام بعدا تھا وہ گوسال میں
 پیدا ہوا تھا۔ اہہ جوانی میں اس نے خود بھی منگہ کا پیشہ اختیار کیا تھا۔ نیزہ سال کی عمر میں
 وہ ہمارے ملا۔ اور دو سال کے بعد اس کا مرید ہو کر اس کے ساتھ رہ کر چھ سال تک
 ریاضت کرتا رہا۔ اس کے بعد ان کی آپس میں لڑائی ہو گئی اور کھلی گوسال کو دو سال کی
 ریاضت کے بعد جی کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ حالانکہ گوسال کے اس مرتبے پر پہنچنے کے
 دو سال بعد ہمارے یہ درجہ حاصل ہوا تھا۔ اس کے بعد گوسال سولہ برس تک جی رہا اور

اس عرصے کے خاتمے پر ساوتھی میں ہابیر سے اس کی ملاقات ہوئی نوران کے دو بیان جھگڑا ہو گیا۔ ہابیر کی بد دعا سے گوسال بخار میں مبتلا ہو کر مر گیا۔ ہوئل یواسگہماہ کی اصل اور ترجمے کی اشاعت (صفحات ۱۱۰-۱۱۱) میں دکھلاتا ہے کہ ہابیر ۱۲۵۰ء ق۔ م میں ۵۶ برس کی عمر میں مر گیا۔ مھفل فرقہ آجیوک کا بانی تھا۔ گیا کے نزدیک برہ کی پہاڑیوں میں چٹان کے اندر کٹی ہوئی غار میں (جو انھیں دیگی تھی) آجیوکوں کا ذکر موجود ہے۔ اشوک کے ساتویں ستونی فرمان ۳۳۲ ق۔ م میں اور ناگارجنی ہارشی کی چٹانوں میں تراشی ہوئی غاروں کے اندر ۲۲۷ عیسوی۔ اشوک کے چالیسویں و شترتھ کے عہد میں۔ نیز چھٹی صدی عیسوی میں وراہ مہیر کی تصنیف برج جاتک (پانزدہم) میں ان کا ذکر کرتا ہے۔ نویں صدی میں شلا تک بھی سوتر کرنا تک سوتر کی اپنی تفسیر (۱-۳-۱۱) میں ترے راشکوں کے ساتھ آجیوکوں کا ذکر کرتا ہوا انھیں مھفل گوسال کہے ہو کر رہتا تھا ہے۔ ہلا بدھ بھی عام طور پر آجیوکوں کو جن لوگوں کی مانند ہی ظاہر کرتا ہے۔ لیکن نہ تو وہ نرگر منتھوں کو دگمروں سے تیز کرتا ہے اور نہ وہ دگمروں اور آجیوکوں کو ایک خیال کرتا ہے جیسا کہ ہوئل نے آجیوکوں پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ ہوئل مزید برآں اس مضمون میں لکھتا ہے کہ وہی پر م کے نزدیک پاوگنی کے پیرو مل مند کی دیواروں پر تیر جویں صدی کے کتبوں میں اس محصول کا ذکر موجود ہے۔ جو ۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۳ اور ۱۲۵۹ کے سنین عیسوی میں چلا کے راجا راج راج نے آجیوکوں پر لگا رکھا تھا۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مھفل کا مدرسہ جیوک جو مھفل نے پانچویں صدی ق۔ م میں قائم کیا تھا۔ برابر جاری رہا اور نہ صرف شمالی ہند میں بلکہ جنوبی ہند میں پھیل گیا۔ اس مذہب سے اور مذاہب نے بھی ترے راشکوں کی مانند نشو و نما پائی تھی۔ پانچویں صدی میں ایک قاعدہ دھارم (۱۵۸-۱) سے جو ظاہر کرتا ہے کہ مسکر کے معنی بانس ہیں اور مسکر کے معنی گھرنے والا سادھو ہیں۔ پانچویں صدی میں تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ مسکر کی وہ ٹوٹ تھے جھکاؤں کے کرنے سے منع کرتے ہوئے ان کے نہ کرنے (شانتی) کو بہت بہتر خیال کرتے تھے۔ اس لئے یہ لفظ لازمی طور پر ایک دھڑی بانس کی ایک لاکھی دھمیاں رکھنے والا) کے معنی نہیں رکھتا۔ اس لئے مھفل اور مسکر کا ایک ہونا

۵۷۷ امر مشکوک ہے اور یہ امر بھی مشکوک ہے کہ ہورنل کے خیال کے مطابق آجیوک اور دیگر جین ایک تھے، کیونکہ وراہ اور جھوٹ پال دونوں ہی آجیوکوں اور جینیوں کو ایک نہیں سمجھتے۔ اور شلاک بھی انھیں ایک کی بجائے مختلف خیال کرتا ہے۔ بلا یقین بھی دیگروں اور آجیوکوں کو ایک نہیں سمجھتا۔ پس یہ بات بہت ہی مشکوک ہے کہ آجیوکوں اور دیگروں کو ایک سمجھا جائے۔ بعد میں انھیں اس لئے غلط ملط کیا گیا تھا کہ آجیوک اور دیگر دونوں ہی برہمنہ بن پھر کرتے تھے۔

۵۷۸ ث۔ توے اشک وہ لوگ ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ نیک اعمال کے ذریعے آتما پاک اور کرموں سے آزاد ہو کر موکش (نجات) حاصل کرتا ہے۔ لیکن اپنے مستقبل مسائل کی کامیابی دیکھ کر خوش اور ان کی مبتدی دیکھ کر غصہ بنا کر ہوا کرتا ہے اور چرخہ چمک لیکر اعمال کے ذریعے پاکیزگی اور کرموں سے نجات پاتا ہے۔ اور بطریق سابق الفت و نفرت کے باعث چرخہ چمک لیتا ہے۔ ان کی خضری کتاب ۱۱ سوتروں پر مشتمل ہے۔ شلاک ۱، ۳، ۴، ۱۱، تفسیر لکھت ہو آجیوکوں کے ساتھ دیگروں کا بھی ذکر کرتا ہے مگر وہ ان کو اس طرح ایک خیال کرتا ہوا معلوم نہیں جوتا جس طرح کہ ہورنل قاموس مذہب و اخلاق میں آجیوکوں پر اپنے عالمانہ مضمون میں بیان کرتا ہے۔

۵۷۹ ث۔ قاموس مذہب و اخلاق میں ہورنل آجیوکوں پر اپنے مضمون میں کہتا ہے ماس اور اتھ سے گوسال کو کھلی پت یا کھلی کہا جاتا ہے۔ یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ دراصل وہ ایک وڈی (یا وڈی) ساوہروں کی جماعت سے تعلق رکھتا تھا اور اگرچہ بعد میں اس نے ہمارے ساتھ شامل ہو کر اس کا نظام قبول کر لیا تھا۔ مگر وہ اپنے عقائد مضمرہ رکھتا تھا اور نیز اس نے اپنے پرانے نشان وند کو بھی برقرار رکھا تھا۔ یہ سب کچھ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ اول تو منگہ اور سرکاری کو ایک خیال نہیں کر سکتے۔ دوسرے منگہ اس بھکاری کو کہتے ہیں جو ہاتھ میں تھارہ پتہ (بھگوتی سوتر پر اسے دیو سوری کی تفسیر ۶۶ مطبوعہ نرنے ساگر)۔ گوسال کا باپ ایک منگہ تھا اور اس کا نام منگلی پو نے سے گوسال کو منگلی پت کہا جاتا تھا۔ یہاں پر جیکوبی (جین سوتر ۱۱-۱۰-۲۶۷۱-۲۶۷۲ حاشیہ) اور ہورنل (آجیوک۔ قاموس مذہب و اخلاق ص ۲۶۶) دونوں ہی غلط ہیں کیونکہ جس جلیے کا حوالہ دیا گیا ہے وہ سوتر کرتاک سوتر شلاک کی تفسیر ۱۱-۳ سے تعلق رکھتا ہے اور اس جلیے میں ہی کاحرف جس کا ترجمہ "کی بجائے" ہونا چاہیے آجیوکوں کو دیگروں سے تفریق کرتا ہے۔

۵۸۰ ث۔ دیوہ اور ان صفحہ ۴۴ پر اس سانچے کا ذکر کرتا ہے جس میں درگرتھوں نے بدھ کی مورتی کی پتنگ کی بنی۔

گو سال کے بنیادی عقائد کو اسگداساٹھ، اول - ۹۷ - ۱۱۵ - دوم - سوم ۱۲۱،
سمت بنگا یا سوم ۲۱۰ انکوتر بنگا یا - اول ۲۸۶، دیکھ بنگا یا دوم ۲۰ - میں کم و بیش یکساں
پائے جاتے ہیں۔ انوالد کو کتاب میں گو سال راجا اجات شتر و سے یہ کہتا ہوا بتلایا ہے کہ
دو جانداروں کے دکھ کا کوئی سبب نہیں ہے۔ اس لئے وہ بلا سبب دھلی ہو رہے ہیں
جانداروں کی پاکیزگی (دو شدھی) کا کوئی سبب نہیں ہے۔ وہ بلا سبب پاکیزہ ہو جاتے
ہیں۔ اپنے یا دوسروں کے اعمال کوئی اثر نہیں رکھتے یا اپنی مساعی (پیشکار) میں کوئی
قوت نہیں، طاقت نہیں۔ کوئی انسانی ذور یا شجاعانہ جدوجہد (پراکرم) نہیں ہے۔
تمام ریڑھ کی ہڈی والے سارے حیوانات ایک یا زیادہ حواس رکھنے والے۔ اندھے یا
رحم سے پیدا ہونے والے تمام ذی حیات۔ کل بناتاتی زندگی کوئی بھی طاقت یا توانائی
نہیں رکھتے۔ وہ اپنی ذاتی شدنی سے بوقلموں صور حیات میں اپنے ظہور اور اپنی طبع
مختلفہ کے سبب سے طرح طرح کی اشکال قبول کر لیتے ہیں۔ اور یہ امر زندگی کے
حالات سدسہ کے عین مطابق ہے کہ وہ دکھ سکھ پاتے ہیں۔ اسی کے علاوہ سوتر
کو تانگ سوتر میں دوم ۶ - میں گو سال کی یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عورتوں کے ساتھ
زنا کرنے میں سادھو کے لیے کوئی گناہ نہیں ہے بلکہ گو سال کے یہ عقائد ہمارے لیے
۵۲۵ وہیں تک موجب دل چسپی ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ دوسری ناستیک تعلیمات کے ساتھ
مشابہت رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرے ناستیکوں سے مختلف طور پر گو سال نہ صرف اگلے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱ - اور اس کے نتیجے کے طور پر ۸۰۰۰ آجیوک پنڈی درومن کے شہر میں
مارے گئے تھے واکٹر وراسانے بھی اپنی جھوٹی سی کتاب آجیوک میں اس جگہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔
۲ - جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے، یہ سب کی سب پریشکار کی مثالیں ہیں۔
۳ - سوتر کو تانگ سوتر ۱۱۷ - ۹۰ میں ایک جگہ پایا جاتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بعض فطکار اور دوسرے لوگ جو صفحہ عین
سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان قوانین سے منحرف ہو گئے ہیں جو ان پر جن کی طرف لازم آتے ہیں اور عورتوں کے
غلام ہیں۔ چوٹی قلموں مذہب و اخلاق صفحہ ۲۶۱ میں کہتا ہے کہ یہ جگہ گو سال کے متقدمین سے تعلق رکھتا
ہے۔ لیکن اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی یہ بات درست ہے۔ اگر ہم کم از کم شلاک کی تفسیر میں
یقین رکھتے ہوں۔۔۔۔۔

جنوں کا مستحق تھا مگر اس نے دوبارہ زندہ کرنے کا بھی ایک خاص مسئلہ پیش کیا ہے۔
کئی اور مسائل جو کوئی فلسفیانہ - اخلاقی یا معاشرتی دلچسپی نہ رکھتے ہوئے صرف آجیوکوں کے
اصول دینی سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھ لکائے ۱۰۔ بھگوتی سوتر ۷۔ دونوں میں بیان
کئے گئے ہیں۔ اور ہورنل نے آجیوک پر اپنے مضمون میں اور یواسلگ ساؤ میں طوالت کے
ساتھ بحث کی ہے۔ دو اہم امور جو توجہ کے لائق ہیں۔ یہ ہیں کہ آجیوک لوگ جو ایک
فرقہ حقہ ہماری قوت آزادی یا ہمارے اعمال کی تاثیر میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اور سادھو
کے لئے زنا کاری کو غیر میسوب سمجھتے تھے۔ سوتر کرتاگ سوتر ۱۔ ۴۔ ۱۲۹۔ میں دوسرے
لمخذوں کا بھی ذکر موجود ہے اور ان میں اسی قسم کے میلانات بتلائے گئے ہیں۔ چنانچہ
کہا گیا ہے۔ بعض نالائقی سادھو اور قوتوں کے فلام اور جلا جین و معمر کے مخالف میں یہ
کہتے ہیں "جس طرح چھالے یا پھوڑے کو بھیجنے سے کچھ دیر کے لئے اغا فہو جاتا ہے۔

سلسلہ گوسال کے خیال میں یہ بات ممکن ہے کہ ایک شخص کی روح دوسرے مردہ جموں کو دوبارہ زندہ کر سکتی ہے یا پناچے اس نے ہابیر کو لکھا۔ جب اس نے اپنے مریدوں کو اس کے ساتھ ملنے جلنے سے روک دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے کہا تھا۔ کہ کھلی پٹ گوسال جو ہابیر کا مرید تھا۔ مدت سے مرکز دیوتاؤں کے لوگ میں باہر چوکا تھا۔ وہ دراصل اولیٰ گزراہی تھا جس نے ساتویں اور آخری بار جسم چھوڑ کر گوسال کے جسم میں داخل ہو کر اسے دوبارہ زندہ کر لیا تھا۔ گوسال کی رائے میں ایک روح کو چار ساتویں ہزار ہابیکھوں میں سے گزرا پڑنا ہے۔ جن کے درمیان میں وہ سات بار دیوتاؤں کے لوگ اور سات بار انسانی سوسائٹی میں جنم لیا کرتی ہے اور اس طرح سات بار دوبارہ زندگی حاصل کرتی ہوئی اپنے کرموں کو ختم کر دیتی ہے۔ دیکھو عجوبہ کی سویت \times مطبوعہ نرنے ساگر۔ نیز ہورل کے لکھے ہوئے جوا سنگھ ساڈے ترجمے کے وقتوں اور قاسم مذہب و اخلاق میں باجیوک براس کے مضمون ص ۲۶۲ پر دیکھو۔ ایک ہاکھ ۳۰۰۰۰۰ سروں کا ہوتا ہے اور ایک سرو وہ وقت ہے۔ جو سات گنگاؤں کی ریت کو ختم کرنے میں لگتا ہے۔ دہر ایک گنگا ۵۰۰ یوجن یا ۲۲۵۰ میل لمبی۔ ۱۰ میل چوڑی اور ۵۰۰ فٹ اونچائی۔ انگوہری جتنی ہے۔ اس رفتار سے کہ ایک گریہ رینگ کو ہٹانے میں ۱۰۰ برس لگ جاتے ہیں۔ دیکھو ایضاً نیز وکھل کی تصنیف حیات ۲۰ کی تمام اول دیکھو۔

۱۰۔ شلائیک کی رائے کے مطابق زود و دوگون کا ایک فرق تھا۔ علی گنگ کا لباس ہنار کا تھا۔ شیو۔ ناکہ
بعض زوال یافتہ معنی لوگ بھی اساکرتے تھے۔

اسی طرح دلفریب عورتوں (کے جھوگ) کا حال ہے۔ اس میں کیونکر گناہ ہو سکتا ہے؟ جس طرح ایک مینڈھا آب ساکن کو پی جاتا ہے۔ یہی حال دلفریب عورتوں سے لطف اندوزی کا ہے۔ اس میں بھلا کس طرح کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ وہ بالاق سادھو ایسا کہا کرتے ہیں جو ضابطہ نظر رکھتے ہوئے اسی طرح ہی طلبہ کا دلالت جو تھے جس طرح بھیڑ اپنے بچے کے لئے جو مستقبل کے متعلق کچھ نہیں سوچتے صرف حال کا ہی لطف اٹھانا چاہتے ہیں انھیں بعد میں پتہ چلتا ہے کہ جب ان کی جوانی یا زندگی ختم ہو جائے گی۔

بعض مدین (جنھیں شلاناگ لوکایت خیال کرتے ہیں) سو ترکرتانگ سوتر ۱۰-۹-۱ میں دوسروں کو یہ ہدایت کرنے والے بتلائے گئے ہیں کہ پاؤں کے تلے سے لیکر باطن کے سروں کے پینڈے تک اور تمام جانب معترضہ میں روح جلد تک موجود ہوتی ہے جس تک جسم ہے تب تک روح اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ پس روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مر جاتا ہے۔ تب کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلا یا تپا ہے تب کوئی روح دیکھنے میں نہیں آتی۔ تب صرف سفید ہڈیاں ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جب کوئی شخص تلوار میان سے نکالتا ہے۔ تب کہا جاسکتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے، کہ اسی طرح جسم کے اندر روح موجود ہوتی ہے۔ حقیقت کسی طریقے سے بھی روح کو جسم سے تیز نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس لیے جسم کے اندر روح کی موجودگی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ گھاس کی ڈنڈی میں گودے جو موت میں سے ہڈیوں ذریعے سے باہر اور تلوں سے نیل نکلتا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتے کلاماً ممکن نہیں ہے۔ روح کوئی ایسی جدا کائنات نہیں ہے جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو۔ کیونکہ اگر جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ اس کے اندر کوئی روح دکھلائی نہیں دیتی۔ ٹھیک جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح باہر نہیں ہوتی۔ جبکہ میان کو جس کے اندر تلوار ہوتی ہے۔ تلوار سے جدا دیکھا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوکایت لوگ خیال کرتے ہیں کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ کیونکہ کسی زندہ جسم پر ہتھیار چلانا ایسا ہے جیسا کہ زمین پر ہتھیار مارنا۔ اس لئے لوکایت بھلے اور برے کاموں میں کوئی اختیار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ کوئی ایسا اصول نہیں دیکھتے جس پر یہ اختیار مبنی ہو سکے۔

اور اس لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی غم نہیں ہے۔ معمولی عدم پرست اور عدم پرستوں میں یہ ذرا سا امتیاز دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناستک لوگ کہا کرتے ہیں کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی۔ تب یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ۔ ذائقہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جداگانہ شے دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس واسطے یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ سوتر کرتانگ سوتر ۱-۹ (ص ۲۴۴) ایسے پر گلیجہ ناستکوں (مغرور عدم پرستوں) کے متعلق کہتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے (شکر مہ) دوسرے لوگوں کو اپنے مسائل کی قبولیت کے لئے ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن ایشانگ کہتا ہے کہ نظام لوکاہیت کوئی دیکشا (رسم داخل) نہیں رکھتا اور اس لیے اس مذہب کے کوئی سنیا سنی (راہب) نہیں ہو کرتے۔ یہ دوسرے مذہب مثلاً مدرہ بدھ کے راہب ہوتے تھے جنہوں نے اپنے کسی سرمد رہبانیت پر لوکاہیت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں مہمگ رہتے تھے۔ سوتر کرتانگ سوتر لوکاہیت ناستکوں کے خیالات بیان کرتے ہیں کہ بعد سانکھوں پر بحث کرنا ہے۔ اس شخص میں شیلانگ کہتا ہے کہ لوکاہیت اور سانکھ میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ یہ کہہ کر وہ آج کل سانکھ اور روح کو مانستے ہیں اور حلقہ کوئی کام نہیں کرتے۔ اور سب کام پر کرتی کرنی ہے تو بقا و حالت میں ہمارے کٹھن کے ساتھ ایک شے ہے جسم اور نام نہاد وہن عناصر کثیفہ کی ترکیب کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اور مدھگانہ پرشوں کا اقرار بڑے نام ہے۔ چونکہ ایسی روح کچھ نہیں آسکتی اور بالکل ہے مودستہ ہے۔ لوکاہیت اس سے صاف انکار کر دیتے ہیں مزید برآں شیلانگ کہتا ہے کہ اہل سانکھ بھی لوکاہیت لوگوں کی مانند جو انی زمانگیوں کو ضرر پہنچائے میں کوئی برائی نہیں دیکھتے۔ کیونکہ درحقیقت تمام ذمی جہات موجودہ مادہ کی پیداوار ہے۔ کے سوا کچھ نہیں ہیں اور نام نہاد روح کسی بھی قسم کے اعمال میں کوئی حصہ لینے کے قابل نہیں ہے نہ تو اس تک لوگ اور نا اہل سانکھ بھلے اور برسے اعجاز بیاہشت و فوج میں تیز کرنے کے قابل ہیں۔ اور اس لیے وہ خود کو ہر قسم کی لذت پرستی کے حوالہ کرتے ہیں۔ لوکاہیت کا بزرگ

لے سوتر کرتانگ سوتر شیلانگ کی تفسیر۔ ص ۲۸۰ مطبوعہ نئے ساگر۔

۱- صفحہ ۲۸۰۔ ۲۸۱ میں شیلانگ کہتا ہے کہ جھاگت اور دوسرے مادہ لوگ دنیا کو ترک کرتے وقت ہر طرح کی غرضی کا کھانچا کیا کرتے ہیں لیکن جو بھی تعلیمات لوکاہیت کو قبول کر لیتے ہیں وہ ایک بے لگام زندگی بسر کرتے ہوئے نیلے رنگ کی پوشاکیں پہنا کرتے ہیں۔

متعلق سوتر کرتا تاک سوتر کہتا ہے۔ اس طرح بے شرم لوگ سادھوین کر اپنے من گھڑت قانون کا اعلان کیا کرتے ہیں۔ اور دوسرے لوگ اسے مانتے اس پر بھروسہ رکھتے اور اسے عمل میں لاتے ہیں۔ اسے برہمن یا اسے شرمین ہیج بولو۔ ہم تمہیں خدا رک۔ شلہب۔ مصالکھ جات۔ مٹھائیاں۔ ایک چولا۔ ایک پیالہ یا ایک جھاڑو دیں گے۔ بعض کو ان کے احترام کے لئے تیار کیا جا چکا ہے اور بعض اپنے نو مریدوں سے ان کا احترام کروانے لگے ہیں اس حلقے میں داخل ہوتے وقت وہ شرمین ہونے کی ٹھان چکے تھے، لکھوئے کنگال سادھو جو نہ بچے رکھتے اور نہ مولشی۔ وہی کچھ کھایا کرتے ہیں جو انہیں دیا جاتا ہے۔ انہیں کوئی پاپ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اپنی جماعت میں داخل ہو چکنے پر خود گناہ کرنے لگتے ہیں اور دوسروں کے گناہوں پر رضامندی کا اظہار کرتے ہیں۔ تب وہ لذت۔ اشغال اور حس شہوت میں ڈوب جاتے ہیں۔ وہ حریص۔ عقیدہ خفیہ۔ طامع اور الفت و نفرت کے غلام ہوتے ہیں۔

لیکن ہم مسائل کو کایت کی طرف نہ صرف سوتر کرتا تاک سوتر میں اشارات ملتے ہیں بلکہ برہدارنیک اور کٹھ میں جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور چھاندو گیہ اپنشد ہشتم بابہ جہاں اسٹروں کا غائبندہ وروچن برہستی کے پاس علم ذات کے حصول کی غرض سے آیا تھا۔ اور اس خیال سے مطمئن ہو کر واپس چلا گیا کہ جسم ہی آتما ہے۔ پر جاپتی لے اندر اور وروچن دونوں سے پانی کے ایک پیالے کے روپر وکھڑے ہونے کے لیے کہا۔ انھوں نے اپنے عکسوں کو دیکھا اور پر جاپتی نے ان سے کہا کہ یہ اچھی طرح ملبوس اور مزین جسم ہی آتما ہے۔ وروچن اور اندر دونوں ہی مطمئن ہو گئے۔ لیکن بعد میں اندر کو تسلی نہ ہوئی اور پھر واپس آکر مزید تعلیمات کا طالب ہوا جبکہ وروچن پھر واپس نہ آیا۔ چھاندو گیہ اپنشد میں اس امر واقعہ کو ایک پرانی کہانی کے طور پر بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ حال میں صرف لذت پرستی کے معتقد ہیں اور کرموں کے پھل یا بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھنے لگیے نہیں کرتے۔ اسٹرو کہلاتے ہیں اور اس لیے ان کا دستور ہے کہ وہ مردہ جسم کو نفیس لباس اور عمدہ

زیورات سے سجاتے ہوئے اس کے لیے غذا ہیا کرتے ہوئے خیال کرتے ہیں۔
کہ مرے ہوئے غالباً دوسری دنیا پر فتح یاب ہوں گے۔

چھاندو گویہ کا یہ جملہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے
پتا چلتا ہے کہ آریہ لوگوں کے سوا ایک اور نسل انسانوں کی موجود تھی جو مردہ اجسام
کو نفیس لباس سے سجاتے اور عمدہ زیورات سے مزین کر کے انھیں خوراک ہیا
کرتے تھے، تاکہ جب ان مردہ اجسام کے اٹھنے کا وقت آئے گا۔ وہ اس لباس اور
زیورات کی بدولت دوسری دنیا میں مُردہ الحال ہوں گے اور یہی لوگ تھے جو جسم کو
انہما خیال کرتے تھے۔ بعد میں لوکایت اور چارواک بھی یہی یقین کرتے تھے، کہ جسم کو
ہے۔ ان کے اور دیہ آتم و ایوں یعنی جسم کو آتا کہنے والوں کے درمیان جو فرق
چھاندو گویہ اپنشد میں بتلایا گیا ہے یہ ہے، کہ وہ لوگ اگلی دنیا کو مانتے تھے جس میں
وہ مردہ اجسام اٹھتے ہیں اور ان کیٹروں۔ زیوروں غذا کے ذریعے جا بھیں دیے گئے
ہیں۔ اُس دنیا میں خوشحال ہوں گے۔ اس رواج کو اسروں کا دستور (پرنا لی) کہا گیا
ہے۔ یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً مسائل لوکایت کی ابتداء اُس تسمیری تہذیب سے
ہے جس میں مردوں کو سجانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ
واجب تھا۔ بعد ازاں اس میں اس قدر تبدیلی آگئی، کہ وہ کہنے لگے، کہ چونکہ جسم اور روح ایک
شے کے نام ہیں اور مردنے کے بعد جسم کو جلا دیا جاتا ہے۔ اس لیے موت کے بعد پھر
جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لیے بعد از موت کوئی دوسری
دنیا نہیں ہے۔ پشیمیری ہم کھٹ اور برہمانیک میں ایسے لوگوں کی ہستی کا ثبوت پاتے
ہیں۔ جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے۔
کہ مردنے پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چھاندو گویہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وردھن ماننا تھا۔
کہ جسم ہی آتا ہے اور یہاں اس مسئلہ کو اسروں میں مردوں کو سجانے کے رواج سے
پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

ان اسروں کے عقائد اور مسائل گیتا کے سولہویں باب، ۱۰ میں مذکور ہوئے ہیں۔
اسر بھلے اور بُرے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی، سچائی اور
بنا سب چال چلن نہیں رکھتے۔ وہ نہیں مانتے کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔

وہ ایشور کو نہ مانتے ہوئے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ تمام جانداروں کا ظہور جذبات شہوانی اور باہمی جنسی تعلقات سے ہوا ہے۔ یہ احق لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوئے دنیا کو گزند پہنچاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرتکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں (کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اُس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے۔ کبھی سیر نہ ہونے والی خواہش۔ غرور۔ خود غمائی اور تکبر سے بھرے ہوئے وہ جہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذات سے پرے کچھ نہیں ہے۔ اور اس لئے وہ خود کو زمینی لذت اندوزیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لائقہ اور خواہشات بخصہ اور الفت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جسمانی لذات کے سامان فراہم کرنے میں منہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوئے روزانہ گزارتے ہیں۔ اور دولت جمع کر کے حال میں یا مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ وہ اُن دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنہیں وہ تباہ کر چکے ہیں یا کر کے رہیں گے یا وہ اپنی طاقت۔ کامیابی، اپنے زور اور اپنی لذات وغیرہ کے خیالات میں گمن رہتے ہیں۔

۵۳۔ رامائن باب دوم ۱۰۸ میں لوکایتوں کے ایک مسئلے کی تلقین کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ بڑے دکھ کی بات ہے، کہ بعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامانوں اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لیے مختلف قسم کے ٹیکے کرنا خوراک کو ضائع کرنا ہے۔ کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی۔ تب دور دراز کے ملکوں میں سیر و سیاحت کرنے والے لوگوں کے لیے خوراک کا بندہ بہت کرنے کی بجائے ان کے لیے شراوتہ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے دان بیگیہ۔ ویکشاد بیعت اور سنیاں کی بہت تعریف کی ہے مگر کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی شے نہیں ہے۔

۹۔ لعل شری دھر کہتا ہے کہ یہ فقرات لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ گلیتا۔ اوصیائے سولہاں بھوک۔ ۹

وشٹوپران (۱-۶-۲۹-۳۱) میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ یگیوں کے محل سے انکار کرتے ہوئے ویدوں اور یگیوں کے خلاف کہتے تھے۔ اور ہابھارت دوازدہم ۱۸۶ میں بھار دواج کہتا ہے، کہ عمل حیات کی توجیہ صرف جسمانی اور فلسفیانہ ذلال ہی سے ہوسکتی ہے اور مفروضہ روح بالکل غیر ضروری ہے۔ ہابھارت میں اُن ہیکوں کی طرف بھی اشارات پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ وہ ایسے پرانے اور زبردست عقائد رکھتے تھے، کہ ان کے خیالات کا بدنام نہ لکھا تھا۔ وہ ویدوں کے عالم (بہو شرت) اور پرانے شاستروں سے خوب واقف تھے۔ دان اور یگیہ کرتے اور جھوٹ سے تنفر کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توضیح اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ یہ جملہ اس عجیب اور واقعہ کو ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے۔ جو دان یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور پرانے شاستروں میں ماہر تھے۔ جھوٹ سے متنفر۔ فصیح البیان اور بڑے مناظر و منطقی تھے لیکن اس دنیا کے سوا کسی اور بہت کونہ مانتے تھے۔ ہم بدھ مذہب کی ادبیات معلوم کرتے ہیں، کہ برہمن لوکا بیت تعلیمات میں ماہر تھے۔ اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہم اسی خیال کے لوگ پاتے ہیں۔ جو حیات بعد از ممات میں یقین نہ رکھنے کے باعث پھٹکارے جاتے تھے اور چھاندو گیہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے۔ جن میں یہ مسئلہ کہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں مروج تھا اور مردہ اجسام کو مرنے و مرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ رمانن میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جلالی یہ تعلیم دیتا تھا۔ کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مردوں کے لیے یگیہ اور شراذہ غیر ضروری ہیں گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو یگیوں کو براے نام کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے چابند نہیں ہیں۔ لیکن ہابھارت میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ جو ویدوں اور پرانے شاستروں میں مہارت رکھتے ہوئے بھی دوسری دنیا اور بھائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ غیر مقلدانہ نظریہ (کہ مرنے کے

بعد کوئی زندگی ہی نہیں) ویدک لوگوں کے بعض طقوں میں بھی بتدریج پھیل رہا تھا۔ اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے جو اس مسئلے کو اپنی لذت پرستی اور ادنیٰ درجے کی زندگی کے لیے بہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے اور کئی ایسے لوگ بھی تھے جو ویدک گیمہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں میں ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس ان پہلے وقتوں میں بھی ایک ہیلو پر ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے۔ جو ان لمحوۃ خیالات کے معتقد تھے، جبکہ ایسے بد اخلاق اور برے لوگ بھی موجود تھے جو بدکاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا علانیہ طور پر ایسے ہی لمحوۃ خیالات رکھتے تھے۔ اس طرح ہم جانتے ہیں کہ لوکایت خیالات بہت پرانے تھے۔ وہ غالباً ویدوں کی مانند قدیم ہیں اور شاندار ان سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانے سے پہلے تھمیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ مزید برآں ہم جانتے ہیں کہ لوکایت شاستر میں بھاگوری کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔ م میں بہت مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسے برہسپتی یا چارواک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ برہسپتی کون تھا۔ سیاست مدنی پر ایک کتاب برہسپتی سوتر مع ترجمہ مصنفہ ڈاکٹر اے ایف۔ ڈبلیو طامس لاہور سے شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں ۴۵۰، ۱۶، ۲۸ اور ۵۰۰ میں لوکایتوں کا ذکر آیا ہے اور ان پر بحث

۱۔ میسٹریان اینڈ مہتمم ۸۰ میں کہا گیا ہے کہ ایسے بہت سے لوگ ہیں جو فضول دلائل۔ توضیحات۔ باطل شکر اور فریب وہ ثبوتوں کے ذریعے چال چلن کے ویدک رویوں کی تردید کرتے ہیں وہ اتنا کہ نہیں مانتے۔ وہ ایسے چور ہیں جنہیں کبھی سو رنگ نصیب نہ ہوگا اور جن کے ساتھ کسی کو بھی میل جول نہیں رکھنا چاہیے۔ یہ بات بعض اوقات بھول جایا کرتی ہے کہ ان لوگوں کے مسائل میں کوئی بھی نئی بات نہیں ہے بلکہ ویدک علم کی ایک مختلف قسم ہے۔ برہسپتی نے شکرین گروٹروں کو یہ تعظیم اس غرض سے دی کہ وہ ویدک فرائض کی تحقیر کی طرف مائل ہو کر نیکی کو بدی اور بدی کو نیکی خیال کرنے لگیں۔

۲۔ میسٹریان میں ان مسائل کو برہسپتی اور شکر سے منسوب کیا گیا ہے اور کرشن مشرک لکھنؤ وہ چند رائے کہتا ہے کہ یہ سوتر پہلے پھل برہسپتی نے وضع کئے تھے اور پھر چارواکوں کے حوالے کر دیے گئے۔

الزامات لگاتے ہوئے انھیں ایسے چوتلایا ہے جو مذہب کو اپنے فائدے کا وسیلہ سمجھتے ہیں اور ضروری دوزخ میں جائیں گے۔ اس لیے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے۔ کہ وہ برہمنیت جو سیاست مدنی پر ان سوتروں کا مصنف ہے علم لوکایت کا مصنف نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ قانونی مصنف برہمنیت ہو سکتا ہے کو تلیہ کے رنج شاستر میں ایک برہمنیت کی طرف سیاست مدنی پر لکھنے والے کی حیثیت میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ مگر یہ ضروری ڈاکٹر طاس کے شائع کردہ بارہمنیت سوتروں سے مختلف ہو گا۔ کو تلیہ کے رنج شاستر کا برہمنیت اس امر کا مقرر بتلایا گیا ہے کہ وہ صرف زراعت تجارت بیوپار قانون اور ملکہاری (دندھیتی) کو ہی علوم خیال کرتا تھا۔ اسی باب میں (ودیا سمیش) کے اگلے جیلے میں ملکہاری (دندھیتی) کو آشنوں کے مطالعے کا مضمون واحد بتلایا ہے۔ پر بوجہ چند راؤ سے ہیں کہ فرض مشہر چارواک کا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ صرف قانون اور ملکہاری ہی علوم ہیں۔ اور وارثاگیان (زراعت۔ سوداگری۔ تجارت۔ شیعہ خانہ۔ مرغی خانہ وغیرہ) ان کے اندر ہی شامل ہیں۔ اس اطلاع کے مطابق چارواک یوگ صرف دندھیتی (ملکہاری) اور وارثاگی طرف ہی توجہ دیتے تھے اور اس لیے ان کے خیالات برہمنیت اور آشنوں سے اور خاص کر آشنوں سے موافقت رکھتے تھے۔ مگر ہم اس بات سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ سب برہمنیت اور آشنوں کا ذکر کو تلیہ کرتا ہے۔ انھیں اصلی لوکایت کا مصنف خیال کیا جاسکتا ہے پس لوکایت شاستر کا مصنف برہمنیت ایک اسطوری وجود ہے۔ اور علی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ امر اغلب معلوم ہوتا ہے کہ اصلی لوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفامیر موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تیسری یا چوتھی صدی ق۔ م میں مرقوم ہوئی تھی۔ اور اس نظام کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۱۔ اپنے شاگردوں کی راہ سے لوگوں میں پھیلا کر تے ہیں۔

نیز ڈاکٹر ڈی شاستری کی تصنیف چارواک شاستری صفحات ۱۱-۱۳ دیکھو جہاں وہ ان چند صفحات کو

پیش کرتا ہے۔ جو ۱ سے برہمنیت سے منسوب کرتی ہیں۔

۱۔ کو تلیہ کا ۱۱ قحہ شاستر صفحات ۶-۲۴-۱۵۵-۱۹۲ میسورائیشن ۱۹۲۲ء

صورت میں لکھی گئی ہے۔ جن میں سے بعض مادھو کے سرورشن سنگرہ میں اور دیگر مقامات پر بطور حوالہ پیش کیے گئے ہیں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا یا نہیں اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے ہماہارت دو ازیم۔ ۴۸ اور ۳۹ میں ہوا ہے۔ جہاں چارواک کو تر وندی برہمن کے بھیس میں راکش بتلایا ہے۔ لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اکثر ابتدائی کتاہوں میں مسائل لوکایت یا تو نظریہ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہمپتی کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں۔ چنانچہ پدم پران کے سرسٹ اکھنڈ ازیم۔ ۳۱۸۔ ۳۲۰ میں بعض مسائل لوکایت کو برہمپتی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ اٹھویں صدی کا مکمل شیل چارواکوں کو مسائل لوکایت کے مقلدین خیال کرتا ہے۔ پر بودھ چندر او نے چارواک کو ایک بڑا معلم بتلاتا ہے جس نے اپنے مسلسل شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعے لوکایت شاستر معتمدہ واپسپتی کو شہر کر کے واپسپتی کے حوالے کر دیا تھا۔ مادھو اپنی تصنیف سرورشن سنگرہ میں اسے چارواک کہتا ہے۔ جو ناسکوں کے سرتاج برہمپتی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے۔ مگر اگن رتن سرورشن سنگرہ کی اپنی تفسیر میں چارواکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھاتے پیتے ہیں اور نیکی اور بدی کی ہستی سے منکر ہیں اور سوائے ان چیزوں کے جو اس سے براہ راست محسوس کیجا سکتی ہیں۔ اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ شراب پیتے گوشت کھاتے اور سن مانی و ناکاری کرتے ہیں۔ ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد زنا کرتے ہیں چونکہ ان کا چال چلن عام لوگوں کی مانند ہوتا ہے اس لیے وہ لوکایت کہلاتے ہیں اور چونکہ وہ وہی خیالات رکھتے تھے جن کا اصلی موجد برہمپتی ہے۔ اس لیے وہ برہمپتیہ بھی کہے جاتے ہیں۔ پس یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا۔ یا نظریہ لوکایت کے پیروؤں کی طرف اشارہ کرنے والی اصطلاح محض ہے۔

ہری بھدار اور مادھو دونوں ہی لوکایت یا چارواک فلسفے کو ایک ورشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں۔ اس کی منطق جدید تھی۔ یہ ہند کے دیگر نظامات فلسفہ کے اکثر مسلمہ خیالات پر تخریبی نکتہ چینی اور ایک فلسفہ دہریت ہے۔ یہ اخلاق۔ اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہے۔

ہم پہلے چارواک کی منطق پر بحث کریں گے۔ چارواک لوگ صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواس خمسہ کے ذریعے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کسی بھی قیاس یا انتاج کو علم کا درست وسیلہ نہیں مانا جاسکتا۔ کیونکہ انتاج اسی صورت میں ممکن ہوا کرتا ہے۔ جب سادھیہ کے ساتھ ہنیتوں (دلائل) کا کلی لزوم معلوم ہو۔ اور ایسا ہنیتو حد اصغر کے معروض میں ہو جو معلوم ہو۔ ایسا لزوم اس وقت ممکن ہے جبکہ نہ صرف اس کا غیر مشروط ہونا معلوم ہو۔ بلکہ ذہن میں اس امر کا ذرا بھی شک نہ ہو کہ وہ مشروط ہو سکتا ہے۔ کسی بھی انتاج کے امکان سے پہلے اس لزوم کا معلوم ہونا ضروری ہے لیکن یہ کیسے جانا جاسکتا ہے؟ اور اک کے ذریعے نہیں۔ کیونکہ لزوم کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جسے حواس محسوس کر سکیں۔ نیز ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ لزوم یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ہستیاں ماضی۔ حال اور مستقبل میں باہم مربوط ہیں اور حواس مستقبل ارتباطات یا سارے زمانہ ماضی کے متعلق کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لزوم سادھیہ کی صفت نوعی (یعنی آگ) اور ہنیتو کی صفت نوعی (یعنی دھوئیں) کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ تب ضروری ہے کہ سادھیہ کے ساتھ ہنیتو کا لزوم واقعی طور اور ہمیشہ حواس کے ساتھ مدرک ہو سکے لیکن اگر لزوم دھوئیں کی صفت نوعی اور آگ کے درمیان ہو۔ تب ایک انفرادی آگ کو دھوئیں کے ہر واقعے کے ساتھ کیوں مربوط کیا جائے؟ اگر لزوم کو حواس کے ذریعے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ تب اس کا ادراک ذہن کے ذریعے بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن حواس کی وساطت کے بغیر اشیا کے خارجہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ لزوم کو قیاس یا استخراج کے ذریعے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ خود انتاج کی شرط اول لزوم ہے۔ اس طرح لزوم کے ادراک کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہونے کے باعث استخراج ناممکن ہے۔ نیز وہ لزوم جو کسی صیغہ انتاج کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ بالکل غیر مشروط ہونا چاہئے۔ لیکن نتیجہ نکالتے وقت ماضی اور حال میں ایسی شرائط کی عدم موجودیت کو دیکھنا ممکن نہیں۔ مزید براں شرط (پُادھی) کی تعریف کیجاتی ہے کہ شرط وہ ہے جو سادھیہ کے ساتھ اول لزوم رکھتی ہے مگر ہنیتو کے ساتھ وہی لزوم نہیں رکھتی ہے

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ انتاج صرف اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب تبدل (مثلاً دھواں) حد اصغر (پکش مثلاً پہاڑی) سے تیز تر ہو جس کے ساتھ متلازم جانا گیا ہو۔ مگر حقیقت پہاڑی کے ساتھ دھواں کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی صفت نوعی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آگ کی صفت ہے۔ دھواں اور آگ کے درمیان کوئی ایسی کلی موافقت موجود نہیں کہ یہ کہا جاسکے کہ جہاں پہاڑی ہوتی ہے وہ دھواں بھی ہوتا ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں پہاڑی اور آگ ضرور موجود ہو کر رہتی ہیں۔ جب دھواں کو پہلے پہل دیکھا جاتا ہے تب یہ پہاڑی کے ساتھ مربوط آگ کی صفت کے طور پر مدد کر نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ ہتھو (دھواں) حد اصغر (پکش یعنی پہاڑی) کے ساتھ بطور ایک صفت کے (پکش دھرم) کے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ کہنا پڑے گا کہ ہتھو اس حد اصغر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو سادھیبہ کے ساتھ متلازم ہے اس لیے یہ کہنا کہ انتاج میں ہتھو کو حد اصغر کی صفت کے طور پر جانا ضروری ہے۔ یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ سادھیبہ کے ساتھ متلازم حد اصغر کے جزو کی ایک صفت ہے۔ صحیح انتاج اس حالت میں ممکن ہے کہ جب یہ دو شرطیں پوری ہو جائیں (۱) ہتھو اور سادھیبہ کے درمیان ایسا غیر متغیر اور غیر مشروط لزوم معلوم ہو کہ اس ہر ایک صورت میں جبکہ ہتھو موجود ہو۔ سادھیبہ بھی تمام مقامات اور زمانوں میں کسی شرط معینہ سے تعلق رکھے بغیر موجود ہو۔ (۲) وہ ہتھو جو سادھیبہ کے ساتھ ایسا لزوم رکھتا ہے اس حد اصغر (پکش) کا موجود ہونا معلوم ہو جس میں سادھیبہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ اب چارواک کا دعوے یہ ہے کہ ان پر سے کوئی شرط بھی پوری نہیں ہو سکتی اول تو ہتھو اور سادھیبہ کے درمیان مطابقت کا کثیر التعداد حالات کے تجربے کے ذریعے لزوم کا اعلان کیا جاتا ہے تب حالات زمان و مکان کے اختلاف کے مطابق اشیاء کی طاقت اور استعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے اور چونکہ اشیاء کی فطرت و صفات ایک حال پر نہیں رہتے اس لیے یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی بھی دو ہستیوں تمام حالات۔ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر باہمی مطابقت رکھیں۔ نیز کثیر التعداد امثالہ کا تجربہ بھی اس امکان کا انتفا نہیں کر سکتا کہ مستقبل میں ان کے

درمیان مطابقت نہ پائی جائے تاک اور دھرم کی تمام اشکاء کا مشاہدہ ممکن نہیں اور اس لیے ان کی باہمی مطابقت کے نہ ہونے کا امکان رکھ نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ اگر یہ بات ممکن ہوتی۔ تب تو کسی نتائج کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ چار واک لوگ "کلیات" کو نہیں مانتے اور اس لیے وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ لزوم دھرم اور واک کے درمیان نہیں بلکہ دُعا نیت اور ناریت کے درمیان ہوتے نیز اس بات کا یقین کرنا ممکن نہیں کہ مہنیو اور سادھیہ کے درمیان لزوم کو باطل ثابت کرنے والی کوئی شرائط درپا وھی (موجود نہیں ہیں) کیونکہ اگرچہ وہ حال میں غیر مدرک ہوں۔ تاہم وہ نامعلوم طور پر پائی جاتی ہیں۔ عدم موجودیت میں مطابقت دشلہ جہاں آگ نہ ہو وہاں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا) کے بغیر لزوم کی ضمانت نہیں ہو سکتی یا اور یہ امر ناممکن ہے کہ ان تمام اشکاء کا تجربہ کیا جاسکے جن میں آگ کی عدم موجودیت میں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا۔ اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں اس قسم کے مشترک طریق تطابق کے سوا کچھ اور غیر متغیر لزوم کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں کلی تطابق کا یقین ممکن نہیں ہے۔ خود لزوم کا بھی یقین نہیں ہو سکتا۔ پورندرجو غالباً ساتویں صدی میں چار واک کا پیر وکار گذرا ہے۔ ان اشیائے دنیوی کی فطرت کا فیصلہ کرنے میں استنتاج کو مفید مانتا ہے۔ جہاں دراک کی تجربے کا امکان ہے۔ لیکن اس کی رائے میں بالاتر حواس و نیایا حیات بعد المات یا قوانین کرم جن کے متعلق مہموئی تجربہ کار آمد نہیں ہو سکتا۔ اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ جاری عملی زندگی اور مہموئی تجربے میں صحت استخراج اور تجربے سے بالاتر حقائق کی دریافت کے درمیان اس قسم کے امتیاز کی بڑی وجہ یہ ہے کہ موجودیت اور غیر موجودیت کی حالتوں میں کثر التعداد اشکاء کے مشاہدے سے ہی تقسیم استقرار کی امکان ہوتا ہے اور بالاتر حواس طبقات ہستی موجودیت کی مثالوں کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر ایسے طبقات موجود بھی ہوں

۱۔ نیائے مہجری ص ۱۱۹ -

۲۔ " " " " -

۳۔ " " " " - ۱۲۰ -

۴۔ " " " " - ۱۲۱ -

تو بھی حواس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس چونکہ بالاتر از حواس مفروضہ دنیا میں سادہ صیغہ کی موجودیت کے ساتھ مطابقت رکھنے والے ہستی کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس طبقہ کے تعلق میں کوئی استقرائی تعین یا قانون لزوم قائم نہیں ہو سکتے۔ اس دعوے کے جواب میں وادی دیو کہتا ہے کہ ایسا اعتراض ان میناسکوں پر عائد ہوتا ہے۔ جو کسی بھی استقرائی تعین کے لیے مطابقت اور اختلاف کے طریقے پر انحصار رکھتے ہوں۔ مگر یہ انتاج کے اس حینی نظریے پر عائد نہیں ہو سکتا۔ جو لازمی نتیجے کے اصول پر مبنی ہے۔

صحیح انتاج کے فلسفے کے متعلق دیگر اعتراضات حسب ذیل ہیں (۱) قیاسی علم سے جوار تسامات ہوتے ہیں۔ وہ ادراک سے پیدا ہونے والے اتسامات کی مانند واضح نہیں ہوتے (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لیے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔ (۳) انتاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۴) انتاج تعلیمات اشیا سے براہ راست پیدا نہیں ہوتے (۵) انتاج مقرون نہیں ہوتا (۶) اکثر اوقات یہ رد ہو جاتا ہے (۷) اس قانون کے اثبات کے لیے کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ہستی کی موجودیت کی مثال سادہ صیغہ کی موجودیت کی مثال بھی ہوتی ہے۔ ان اعتراضات کی بنا پر کوئی وجہ ہی نہیں کہ جن نقطہ نگاہ سے تعلق کو ناجائز قرار دیا جائے۔ کیونکہ پہلے اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ وضاحت کو کبھی پران کی تعریف نہیں سمجھا جاتا اور اس لیے اسی کی عدم موجودیت انتاج کی صحت کو رد نہیں کر سکتی۔ دو چاندوں کا ادراک موجود بہت روشن اور واضح ہوا کرتا ہے۔ مگر اس وجہ سے انھیں صحیح خیال نہیں کر سکتے۔ پھر انتاج ہمیشہ ادراک پر انحصار نہیں رکھتا اور اگر وہ ایسا کرتا ہو۔ تو بھی وہ اس کے مواد کو اپنے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس سے زیادہ نہیں ادراک بھی تو بعض مواد سے ہی پیدا ہوا کرتا ہے مگر وہ اس وجہ سے غیر صحیح قرار نہیں دیا جاتا۔ انتاج اشیا سے بھی پیدا ہوتا ہے اور ادراک کی مانند ہی مقرون ہے کیونکہ یہ اس کی مانند کلیات اور خصوصیات رکھتا ہے۔ بے شک قیاسات باطلہ رد ہو جایا کرتے ہیں مگر صحیح انتاجات کے تعلق میں یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ہستی اور سادہ صیغہ کا درمیانی تعلق

ذہنی استدلال (دوک) کے لیے قائم ہو سکتا ہے۔

جنیت اس بارے میں کہتا ہے کہ ہستی کے ساتھ مادہی کے تطابق کا ایک کلی قانون ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ ایک انتاج صرف ایک جبلی لمعہ فراست کے لیے ممکن نہیں (پرتی بھا)۔ اگر انتاج کے لیے غیر متغیر اور غیر مشروط تطابق کے علم کو ناگزیر نہ سمجھا جائے۔ تب تو جزیرہ کو کونٹ کے باشندے جو آگ جلانا نہیں جانتے۔ دھوئیں سے آگ کے منطلق نتیجہ نکالنے کے قابل ہوں گے۔ بعض کا خیال ہے کہ ہستی اور مادہی کا ناقابل تغیر ربط ذہنی اور آگ سے دیکھا جاتا ہے (مانسک پر تبکیش)۔ وہ نتیجہ ذہنی دھوئیں کے ساتھ آگ کا ربط اور آگ کی عدم موجودیت میں دھوئیں کی عدم موجودیت دیکھ کر ذہن آگ کے ساتھ دھوئیں کے ناقابل تغیر ربط کو سمجھ لیتا ہے۔ اس تقسیم کو جاننے کے لیے ضروری نہیں کہ اسے دھوئیں اور آگ کی ان لاتعداد امثلہ میں دیکھا جائے جن میں وہ اکٹھے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جس تطابق کا ذہن میں مشاہدہ ہوتا ہے وہ دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دو خفایت اور نارایت کے درمیان ہوتا ہے۔ اس نظریے پر اعتراض ان جماعتی تصورات سے انکار کے مترادف ہو گا۔ جو چارواک، بودھ اور دوسرے لوگ رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کہتے ہیں کہ اگر کلیات کو مان لیا جائے تب بھی یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دھوئیں کی عدم موجودیت کے ساتھ آگ کی عدم موجودیت کی تمام مثالوں کے کلیات مانے جائیں ان حالات میں جب تک کہ تمام مثبت اور منفی امثلہ کا اور آگ نہ ہو۔ استقرائی تقسیم ناممکن ہوگی اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یوگی کی مانند ایک طرح کا سری وچلان ہوتا ہے جس کے لیے غیر متغیر شتہ جانا جاتا ہے۔ اور ان کی رائے ہے کہ کثیر التعداد مثبت امثلہ کا تجربہ لزوم کا تصور پیدا کرتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے ساتھ فقدان کی کسی مثال کا تجربہ نہ پایا جائے۔ لیکن نیاے اس بات پر زور دیتا ہے کہ موجودیت اور عدم موجودیت میں مطابقت کی کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ لزوم کی کسی استقرائی تقسیم کے لیے ضروری ہے۔ مگر چارواک اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہستی کی اپنے مادہی کے ساتھ غیر مشروط لا تغیر مطابقت کی تعیین میں مری شرط کی عدم موجودیت کو اس کے

ذریعہ جانا جاسکتا ہے مگر غیر شراٹھ کی ہستی کے امکان کو موجودیت میں تطابق کا وسیع ترین تجربہ بھی رفع نہیں کر سکتا۔ اور اس لیے ہمیشہ یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ سادہ صبیحہ کے ساتھ ہستی کی لا تغیر لزومیت مشروط ہو۔ اور اس لیے ہر ایک قسم کا انتاج اقبال کی بجائے کم و بیش احتمال غالب کی قیمت رکھتا ہے اور صرف لگاتار تصدیق کے ذریعے ہی انتاج کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیاے اس کا یہ جواب دینا ہے کہ یہ کہنا کہ انتاج صحیح نہیں ہے۔ خود بھی ایک انتاج ہے جو دیگر غیر صحیح اعمال ذہنی کے ساتھ انتاجی اعمال کی یکسانیت پر مبنی ہے۔ مگر یہ بات چارواک کے اس دعوے کو پورے طور پر رد نہیں کرتی کہ استقرائی قیمت صرف اغلب ہوتی ہیں اور اس لیے (جیسا کہ یونان چند رکھتا ہے) وہ تجربے کے ذریعے تصدیق یا کسی قدر صحت حاصل کرتی ہیں۔ اور ان طبقات میں کوئی اثر نہیں رکھتیں۔ جن کی تصدیق حسی تجربے سے نہیں کی جاسکتی۔ چونکہ چارواک انتاج کو احتمال غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے۔ وہ پرانوں کی دوسری صورتیں مثلاً معتبر شخص یا کتب الہامیہ کی شہادت تمثیل یا قرینہ بھی صحیح نہیں مانتے۔ اودیان کے بیان کے مطابق چارواک اس ہر ایک شے کی ہستی سے منکر تھے۔ جو اس کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اور اودیان کہتا ہے کہ اگر اس مسئلے پر پوری طرح عمل۔ درآمد ہو جائے اور لوگ ان تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں۔ جس کا وہ کسی وقت خاص پر ادراک نہیں کر سکتے تب ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور متخلل ہو جائے گی۔ دھورت چارواکوں کا مذہب اپنی کتاب سوتر میں نہ صرف انتاج کے معتبر ہونے سے منکر تھا۔ بلکہ وہ نیاے سوتر۔ ۱۰ میں بیان کردہ مقولات نیاے پر بھی نکتہ پینی کرتے ہوئے یہ بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے کہ مقولوں کی ایسی گنتی ممکن نہیں ہے۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر بتوت و بیان مانتے تھے۔ مگر چونکہ ادراکات میں اوہام بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لیے انجام کار تمام پرمانوں کو ہی ناقابل تعین خیال کرتے ہیں۔

۱۔ نیاے کساہلی ۱۱۱۔ ۶۱۰۔

۲۔ نیاے سہجری ص۔ ۶۴۔

چارہ اکوں کو ایک پہلو پر تو ان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو جینی۔ اہل نیائے۔ ساکھیہ۔ یوگ اور یمیا نسکی مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے۔ اور دوسرے پہلو پر جو تقویٰ بودھوں کی مانند شعور کے پائدار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے۔ کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ کوئی ایسی پائدار شے موجود نہیں جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو اس لیے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے۔ چونکہ جسم۔ سمجھ بوجھ اور حسی وظائف سدا بہتہ رہتے ہیں موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہو سکتی اور اس لیے کسی جداگانہ روح کو نہیں مانا جاسکتا۔ بعض چارواکوں کی رائے میں شعور کی پیدائش عناصر ربیعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیز آب یا شرب سے اُبھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ ہوا پانی۔ آگ اور مٹی کے عناصر مختلفہ کے ذرات کی ترتیبات و ترمیمات سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم اور حواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی ترتیبات کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ نیز فریڈ کوئی بھی جداگانہ مقولہ ہستی نہیں ہے۔

ششکشت چارواکوں کا مذہب کہتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے تب تک تمام تجربات کو جاننے اور بھو گئے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی۔ مگر ایسی پائدار ذات موجود ہوتی۔ جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کرتی۔ تب وہ گذشتہ زندگیوں کو اسی طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی۔ جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجارب کو یاد کر سکتا ہے۔ بد مذہب کے اس نظریے کے خلاف کہ کسی زندگی میں شعوری حالات کے سلسلے گذشتہ زندگی میں موت سے پہلے آخری شعوری حالات کے نتائج نہیں ہوتے اور کسی بھی زندگی میں کوئی شعوری حالت کسی اور مستقبل زندگی کے حالات شعوری کے سلسلوں کی موجب نہیں ہو سکتی۔ چارواک کہتے ہیں کہ کوئی شعور بھی جو کسی اور جسم یا سلسلوں سے تعلق رکھتا ہے کسی اور جسم سے تعلق رکھنے والے حالات شعوری کے سلسل کی علت نہیں ہو سکتا۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے تعلقات کی مانند کوئی تعلیم بھی گذشتہ

جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ نیز چونکہ کسی نسبت کی آخری ذہنی حالت کسی اور جنم میں شعوری حالات کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں حالات شعوری کے سلسلے پیدا کر سکے۔ اسی لیے کمپلا شو تیز جو ایک چارواک معلم گزر رہے۔ کہتا ہے۔ کہ شعور کی پیدائش جسم سے پران۔ پان اور دیگر حیاتی و حرکی قوتوں کے عمل سے ہوا کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ حیات جنین کے ابتدائی مدارج میں خود بخود پیدا ہو کر حالت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ شعور کے معنی تعلیم اشیاء ہے اور چونکہ حالت جنین میں حواس کی مناسب نشو و نما نہیں پائی جاتی اس لیے اس حالت میں شعور کا ہونا ہی ممکن نہیں۔ اسی طرح غشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور یہ خیال غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لیے کوئی شے درکار ہوا کرتی ہے۔ جس میں یہ رہ سکے۔ اور جسم کے شعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لیے جب جسم فنا ہوتا ہے۔ تب شعور ہی اس کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جاسکتا۔ کہ موت پر شعور کسی اور مہیا فی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کا کوئی جسم کبھی مدد نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ نیز مختلف جسموں میں شعوری حالات کے وہی کے وہی سلسلے نہیں رہ سکتے مثلاً وہ بھی کے ذہنی حالات گھوڑے کے جسم میں موجود نہیں ہو سکتے۔

چارواک کے اس اعتراض کا جواب بدھ کے پیرو یہ دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چارواک یہ چاہتے ہوں کہ کسی ایسی ہستی کی تردید کریں۔ جو بار بار جنم لیتی ہے۔ تب انھیں اس بارے میں کوئی اعتراض نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خود بھی ایسی پائیدار روح کی ہستی کے قائل نہیں ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ شعوری حالات کا ایک بے آغاز و انجام سلسلہ موجود ہے۔ جسے ستر یا استی یا سو برس کے اندر ایک موجود گذشتہ یا آئندہ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ چارواکوں کا اس سلسلے کے بے آغاز و انجام

ہونے کی صفت سے منکر ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے۔ تب پیدائش کے وقت شعوری حالت کو حالت اولین خیال کرنا پڑے گا، اور اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہو گئی ہے اور اس لیے وہ ابدی ہے۔ چونکہ وہ بغیر کسی علت کے موجود تھی۔ تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے۔ اور نہ ہی اسے کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا۔ کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیاں کو نہیں مانتے اور نہ اسے بذات خود ابدی مانا جاسکتا ہے۔ یہ مٹی پانی وغیرہ کے ابدی ذرات کے ذریعے بھی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ثابت کیجا سکتی ہے کہ کوئی ابدی حقائق کسی شے کو پیدا نہیں کر سکتیں پس صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے کہ وہ لازمی طور پر گذشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے۔ اگر ذرات کو عارضی خیال کیا جائے۔ تو بھی ان سے شعور کی پیدائش ثابت نہیں ہو سکتی۔ جو اصول علیت کا تعین کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اول کوئی شے موجود ہے جو علت ہے اور جو دیکھی جاسکتی ہے مگر وہ مرنے سے پہلے نہیں دیکھی گئی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر دو مثالیں ایسی ہوں۔ کہ اگرچہ دیگر تمام شرائط ان دونوں میں پائی جاتی ہوں۔ مگر ایک نئے عنصر کے داخل ہونے پر ایک مثال میں تو ایک ایسی نئی حالت نمودار ہو جائے۔ جو دوسری مثال میں نہیں پائی جاتی۔ تب اس عنصر کو اس نئی حالت کی علت ماننا پڑے گا۔ یہ دونوں مثالیں جو آپس میں صرف امر کا اختلاف رکھتی ہیں، کہ ایک میں جو معلول دکھلائی دیتا ہے وہ دوسری میں موجود نہیں ہے اور تمام پہلوؤں میں باہمی مطابقت رکھتی ہے بجز اس کے کہ ایک مثال میں وہ معلول ایک نیا عنصر رکھتا ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے اور صرف اسی حالت میں ہی اس عنصر کو اس معلول کی علت خیال کیا جاسکتا ہے۔ ورنہ اگر علت کی تعریف کی جائے کہ اس عدم موجودیت میں معلول بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ تب ایک اور عنصر کی موجودیت کے امکان کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ جو غیر موجود تھا۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس عنصر کی غیر موجودگی کے باعث ہی وہ معلول غیر موجود تھا پس دو مثالیں جن میں سے

۵۲۲

ایک میں معلول واقع ہوتا ہے اور دوسری میں نہیں۔ لہذا می طور پر ہر پہلو میں بالکل یکساں ہونی چاہئیں سوائے اس بات کے کہ جہاں وہ معلول موجود ہے وہاں ایک عنصر بھی موجود ہو جو دوسری مثال میں غیر موجود ہے۔ جسم اور ذہن کے رشتہ تعلیل پر یہ طریقہ مطابقت و اختلاف سختی سے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اپنے جسم و ذہن کے درمیانی رشتے کا تعین طریقہ مطابقت سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن کے نمودار ہونے سے پہلے جسم کو ابتدائی حالت جنین میں اس لئے دیکھنا ممکن نہیں ہے کہ ذہن کے بغیر کوئی مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اجسام کے اندر بھی ذہن کو براہ راست نہیں دیکھ سکتے۔ اور اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جسم ذہن سے پیشتر موجود ہوتا ہے۔ طریق اختلاف بھی استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کوئی شخص اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ جسم کے خاتمے پر اس کا ذہن موجود رہتا ہے یا نہیں اور چونکہ دوسرے لوگوں کے اذہان کا براہ راست ادراک ممکن نہیں۔ اس لیے دوسرے لوگوں کے تعلق میں کوئی ایسا منفی مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا اور اس لیے اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے لوگوں کے اجسام نہ رہنے پر ان کے اذہان رہتے ہیں یا نہیں۔ موت کے وقت جسم کے غیر موجود ہونے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اس بے حرکتی کا باعث فنا ہے ذہن ہے۔ کیونکہ ممکن ہو کہ اس حالت میں بھی ذہن موجود ہو کہ جسم کو حرکت دینے کے لیے عمل پذیر نہ ہو۔ نیز یہ امر واقعہ کہ ایک جسم خاص اس سے حرکت میں نہیں آتا۔ اس لیے ممکن ہوتا ہے کہ جو خواہشات اور باطل تصورات اس جسم کے تعلق میں کام کر رہے تھے۔ اس وقت موجود نہیں ہوتے۔

اور بھی وجوہات ہیں جو جسم کو ذہن کی علت خیال کرنے میں مانع ہیں کیونکہ اگر جسم بحیثیت مجموعی ذہن کی علت ہو۔ تب تو جسم میں ذرا سی تبدیلی ذہنی صفت کو بدل ڈالے گی یا جو اذہان باطنی کی مانند بڑے جسموں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ انسانی اذہان سے بڑے ہوں گے۔ اگر ایک میں تبدیلی آنے پر دوسرے کے اندر بھی تبدیلی واقع ہو۔ تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا رشتہ موجود ہے۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں کہ جسم اپنے سارے اس کے ساتھ ذہن کی علت ہے کیونکہ اس حالت میں کسی جس کے نہ رہنے پر ذہن کی فطرت و صفت میں بھی تبدیلی واقع ہوگی

لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا اور جب فالج کے باعث تمام اعضائے محرکہ مفلج رہتے ہیں۔ ذہن اپنی پوری طاقت کے ساتھ عمل پذیر دکھلائی دیتا ہے اور اگر یہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہے ذہنی مزاج صفت اور انداز بہت کچھ بدل سکتے ہیں۔ یا ناگہانی جذبات ذہن کو غفل کر سکتے ہیں جالیکہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اگر ایسی مثال بھی پائی جائے جو یہ ثابت کرتی ہوں کہ جسمانی حالت ذہنی حالات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ تب بھی یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر ذہن بھی ختم ہو جائے گا۔ اگر جسم و ذہن ہم بودیت کے باعث ایک دوسرے کے ساتھ رشتہ علیت رکھنے والے خیال کیے جاسکتے ہیں۔ تب چونکہ جسم بھی ذہن کے ساتھ ایسا ہی ہم بود ہے جیسا کہ ذہن جسم کے ساتھ۔ اس لیے ذہن کو بھی جسم کی علت خیال کر سکتے ہیں۔ ہم بودیت کوئی ثبوت تغلیل نہیں ہے۔ کیونکہ رو اشیا کی ہم بودیت کی علت ایک تیسری چیز ہو سکتی ہے تانہا گرم ہونے پر پگھل جاتا ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ بوجہ حرارت جنینی عناصر ایک پہلو جسم کو پیدا کرتے ہوں اور دوسرے پہلو پر ذہن کی نموداری کے موجب ہوں پس جسم و ذہن کی ہم بودیت یہ ثابت نہیں کرتی ہے کہ جسم ذہن کی علت مادی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگرچہ مابعد کے ذہنی حالات مابعد ذہنی حالات سے پیدا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن پہلا شعور اپنا آنا رکھتا ہے اور جسم سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے اہل بدھ کا یہ مسئلہ کہ حالات شعوری کا سلسلہ بے ابتدا ہے باطل ہے۔ لیکن اگر ذہنی حالات پہلے پہل جسم سے پیدا ہوتے ہیں۔ تب وہ بعد میں جس باصرہ اور دیگر حواس سے بھی پیدا ہو سکیں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جسم مابعد کے ذہنی حالات کی علت ہونے کی بجائے صرف اس کی ابتدائی جڑ ہے۔ تب تو مابعد کے ذہنی حالات کو کوئی بھی جسمانی سہارا لینے بغیر ہی نمودار ہو جانا چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک ذہنی حالت دوسرے ذہنی حالات کے سلسلے کو جسم کے ذریعے پیدا کرتی ہے۔ تب تو ان کا ہر ایک سلسلہ ایسے حالات کے بے حد سلسلوں کو پیدا کرنے والا ہو گا۔ مگر ایسے سلسلوں کی غیر محدود تعداد کبھی دیکھی نہیں جاتی۔ یہ بھی ہمیں کہہ سکتے کہ جسم شعور کو صرف پہلے درجے میں پیدا کرتا ہے اور

باقی تمام مارج میں جسم صرف ایک ضروری علت کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ جو شے ایک دفعہ علت خالقتہ کے طور پر کام کرتی ہے اب وہ بطور علت مساوی کے طور پر کام نہیں کر سکتی اس طرح اگرچہ جسمانی عناصر عارضی ہی خیال کیے جاسکتے ہیں۔ وہ علت نہیں سمجھے جاسکتے۔ اگر ذہنی حالات کی ابتدا مانی جائے تب یہ بوجھا جاسکتا ہے کہ آیا ذہنی حالات سے ہی علم مراد ہے یا ذہنی خیالات ہیں۔ پہلی صورت تو ممکن نہیں۔ کیونکہ گہری مینڈغشتی اور بے توجہی کی حالت میں کوئی حسی علم نہیں ہو سکتا اگرچہ اس حالت میں حواس موجود ہوئے ہیں۔ اور اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ تو جہ علم کی ضروری شرط اول ہے اور اعضائے حسی یا قوائے حسی کو حسی علم کی علت و امتداد کہہ سکتے۔ اور ذہن کو علت واحد خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب تک حواس کے ذریعے حسی مبادی اور محسوسات کا ادراک نہ ہو ذہن ان پر کام کر نہیں سکتا۔ اگر ذہن خود بخود اشیاے خارجی کو جان سکتا۔ تب دنیا میں اندھے اور بہرے لوگ نہ ہوتے، استدلال کی خاطر یہ فرض کرتے ہوئے کہ ذہن تعلیمات کو پیدا کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ تعلق سوکلیپ ہوتا ہے یا نروکلیپ۔ لیکن سوکلیپ کا امکان نہیں جب تک اشیا اور اسما کے تعلق کا پیشتر علم نہ ہو۔ (سکتیت)۔ اور یہ نروکلیپ علم بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نروکلیپ اشیا کی نمائندگی اسی طرح کرتا ہے جیسی کہ وہ اپنی اُس یکتا صفت میں ہیں۔ جسے حواس کی مدد کی بغیر صرف ذہن سے نہیں جان سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حسی مبادی کو بھی ذہن پیدا کرتا ہے۔ تب یہ چارواک کا دعوے چھوڑ کر انتہائی تصویریت کا اقرار ہو گا۔ پس ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی حالات بے ابتدا اور بغیر کسی اصل کے ہوتے ہیں۔ ان کی صفات مختصہ کا تعین گذشتہ زندگیوں کے تجربات سے ہوتا ہے اور ان تجارب کی یاد کے طور پر ہی خوف اور دودھ پینے کی جبلتیں نورا دیکھے میں نمودار ہو کرتی ہیں۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ حالات شعوری ۵۴۵ نہ تو جسم سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ذہن سے۔ بلکہ وہ بے ابتدا ہیں اور گذشتہ زندگی کے حالات شعوری کے نتائج ہوتے ہیں اور وہ حالات اس سے بھی پہلی زندگیوں کا ثمر ہوتے ہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ آبائی شعور کو اولاد کے شعور کی علت خیال نہیں کر سکتے

کیونکہ آخر الذکر اول الذکر سے مختلف ہوا کرتا ہے اور ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں۔ جو والدین سے پیدا ہی نہیں ہوتیں۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات لازمی طور پر سابقہ زندگی کے حالات شعوری کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طرح گذشتہ زندگی کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور چونکہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات انہی زندگیوں کے شعوری حالات متعین ہوتے ہیں اس لیے موجودہ زندگی کے ذہنی حالات بھی لازمی طور پر اور حالاتِ ذہنی کے معین ہوں گے۔ اس سے آئندہ جنموں کی ہستی ثابت ہوتی ہے۔ بشرطیکہ یہ ذہنی حالات الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے مربوط ہوں۔ کیونکہ ذہنی حالات دوسرے ذہنی حالات کو صرف اس حالت میں پیدا کر سکتے ہیں جبکہ وہ الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے متاثر ہوں اور طفلِ نوزاد ان جذبات کو پچھلی زندگی کے ان ذہنی حالات کو وراثتاً حاصل کرتا ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے سلاسلِ تجارب کی تعین کرتے ہیں۔ لیکن اگر یہ گذشتہ تجربات موجودہ زندگی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس صدمے کے باعث جو رحم میں جنین کے رہنے کے سبب پہنچتا ہے۔ یہ تجربات عالمِ طفولیت میں خود کو فوراً ظاہر نہیں کرتے اور عمر کے ساتھ ساتھ بتدریج نمودار ہوتے ہیں۔ انسان کو کچھ بچپن بھول جایا کرتا ہے۔ اس طرح خوابات و ہذیان کی حالت میں اگرچہ گذشتہ تجربات کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔ لیکن وہ بگڑی ہوئی صورت میں دوبارہ ترتیب پاتے ہیں۔ اور حافظگی شکل میں نمودار نہیں ہوتے۔ اس لیے گذشتہ زندگیوں کے تجربات عام طور پر بچے کو یاد نہیں آتے۔ اگرچہ بعض اشخاص ایسی خاص قابلیت رکھتے ہیں کہ وہ پچھلی زندگیوں کو یاد کر سکتے ہیں۔ یہ خیال غلط ہے، کہ ذہن جسم کے سہارے یا اس میں رہتا ہے کیونکہ ذہن بے صورت ہے۔ اگر ذہن جسم کی ذات کے اندر موجود ہوتا اور جسمانی مواد سے بنا ہوتا۔ تب ذہنی حالات بھی خود جسم کی مانند آنکھ سے دیکھے جاسکتے۔ ذہنی حالات کو صرف وہی ذہن دیکھ سکتا ہے۔ جس کے اندر ان کا وقوع ہوتا ہے۔ لیکن جسم اپنے اور دوسروں کے ذہن سے بھی مدد کر ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان کی صفات بالکل جدا گانہ ہیں۔ اور اس لیے یہ ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف نہیں جسم لگاتار بدل رہا ہے اور یہ حالات شعوری کے متحدہ سلسلے ہی ہیں۔ جو جسم کے واحد اور لگاتار ہونے کا خیال پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ

انفرادی شعورات ہر لمحہ مٹ رہے ہیں۔ لیکن ان کا سلسلہ گزشتہ حال اور آئندہ کی زندگیوں میں اپنے توازن میں ایک ہی رہتا ہے۔ اگر سلسلہ مختلف ہو۔ جیسے گائے اور گھوڑے یا دو مختلف انحصاروں کی حالت میں تب ایک سلسلے کے حالات دوسرے سلسلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ پس ایک شعوری حالت دوسری شعوری حالت کو معین کرتی ہے اور وہ ایک شعوری حالت کو دہائی ذالقیاس مگر صرف سلسلہ واحد کے اندر۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ بے شعور حالت میں بھی شعور موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب اس وقت کے لیے شعور نہ رہنے سے سلسلہ ٹوٹ جاتا۔ شعوری حالات حواس اور محسوسات پر انحصار نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ سابقہ حالات کے نتائج ہوتے ہیں۔ خوابات میں جبکہ حواس مٹل ہوتے ہیں اور کوئی محسوس شے موجود نہیں ہوتی شعوری حالات کی پیدائش باوجود جاری نہیں ہے اور ماضی اور مستقبل کے واقعات کے علم یا خرگوش کے سیننگ کی مانند فرضی چیزوں کے علم کے شعوری حالات کا عدم انحصار حواس طور پر عیاں ہوتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گزشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آئندہ حالات شعوری کو خود متعین کرتا ہے۔ نیز اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

چار واکوں کے خلاف جینیوں اور اہل نیائے کی دلائل شعوری بودھوں کی دلائل مذکورۃ الصدر سے کسی قدر مختلف ہیں، کیونکہ جینی اور اہل نیائے روح کی پائیداری کے قائل ہیں جبکہ اہل بدھ اس سے منکر ہیں۔ چنانچہ ویانندی اپنی تصنیف "توہ تھہ سلوک" وار تک میں کہتا ہے کہ سب سے بڑی دلیل جو روح کو ادھے کی پیدائش ماننے میں مانع ہے۔ وہ مسئلہ لگاتار۔ مکان و زمان سے غیر محدود۔ عالمگیر خود آگاہی ہے۔ یہ اور اکات کہ "یہ نیلا ہے" میں سفید ہوں بیرونی اشیاء اور حواس کے اوپر منحصر ہیں اور اس لیے انھیں خود آگاہی کی نوٹنے کی مثالیں نہیں خیال کر سکتے۔ اگر ایسے اور اکات کہ میں مسرور ہوں جو براہ راست ادراک روح کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حواس کی مانند اکات خارجی و ذلک کے عمل پر انحصار نہیں رکھتے۔ اگر اس خود شعوری کو بذاتہ خود ثابت نہ مانا جائے۔ تب کوئی مسئلہ یہاں تک کہ چار واک کا

وہ مسئلہ بھی جو تمام مصدقہ عقائد کو مٹانا چاہتا ہے پیش نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس خود شعوری سے ہی تمام اعلانات ممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک شعور اپنی تصدیق کے لئے کسی دوسرے شعور کا محتاج ہوتا تب استدلال و وری لازم آتا۔ اور پہلے شعور کو شعور ماننا پڑتا۔ پس چونکہ آتما کو کوئی شعور نہیں (سٹو سٹویدن) میں نمودار کرتا ہے اور چونکہ جسم بھی دیگر تمام جسمانی اشیا کی مانند حسی عمل کے ذریعے محسوس کیا جاتا ہے۔ اس لیے آتما بالکل ہی جسم سے مختلف ہستی ہے جو جسم سے پیدا ہو نہیں سکتی اور چونکہ یہ ابلی ہے۔ اس لیے یہ جسم کے ذریعے نمودار نہیں ہو سکتی۔ نیز چونکہ شعور اس کے بغیر بھی موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ جسم اور حواس کی موجودیت میں بھی غیر موجود ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے جسم پر منحصر خیال نہیں کیا جاسکتا۔ پس خود آگاہی کی شہادت آتما کو جسم سے بالکل مختلف بتلاتی ہے۔ وہ یا بندی کی دیگر دلائل ان تھوہی بودھوں کے خلاف دی گئی ہیں۔ جو پائدار روح نہ مانتے ہوئے بے آغاز حالات شعوری میں اعتقاد رکھتے ہیں اور اس بحث کو یہاں نظر انداز کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جنیت نیائے سنہری (صفحات ۴۳۹-۴۴۱) میں یوں استدلال کرتا ہے کہ جسم پنچن سے لیکر بڑھ جائے تاک لگاتار بدلتا رہتا ہے اس لیے ایک جسم کا تجربہ اس نئے جسم سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ جو بالیدگی اور پیری میں سے گذر کر رہتا ہے۔ اور اس لیے روح کی وحدت اور شناخت جو علم کے ضروری اجزائے ترکیبی میں سے ہیں جسم سے متعلق نہیں ہو سکتے بلکہ یہ سچ ہے کہ اچھی غذا اور وہ جو جسم کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ وہ عقل کے متبع عمل کے لیے بھی مفید ہوتے ہیں۔ اور یہ بات بہت درست ہے کہ وہی۔ بناتا قی پیداوار میں اور مطلب مقامات جلد ہی متعفن ہو کر کیڑے پیدا کرنے لگتے ہیں۔ مگر یہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ مادہ شعور کو پیدا کرتا ہے۔ ارواح ساری کل ہیں اور جہاں ہمیں عناصر جسمانی کی موزوں صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ وہ اپنے کرموں کے مطابق ان کے ذریعے خود اظہار کی کرنے لگتی ہیں۔ مزید براں شعور کو حواس سے بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مختلف حسی تعلیمات کے

علاوہ انا یا ذات کا بھی اڈراک موجود ہوتا ہے۔ جو ان مختلف جسمی تعلقات کو باہم مترتب کرتا ہے، چنانچہ میں محسوس کرتا ہوں، کہ جو شے میں آنکھوں سے دیکھتا ہوں اسی کو مجھ سے لمس کرتا ہوں۔ یہ تجربہ صاف طور پر بتلاتا ہے، کہ جسمی تعلقات کے علاوہ ایک انفرادی ذات مگر کہ موجود ہے۔ جو ان احساسات کو باہم مربوط کرتی ہے اور ایسی مربوط کن ہستی کے بغیر مختلف احساسات کا اتحاد ممکن نہ تھا۔ مگر شکست چارواک کہتے ہیں کہ ایک جاننے والی ہستی اس وقت ہی موجود ہوتی ہے جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کی بجائے فنائے جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لیے روح غیر فانی نہیں ہے اور فنائے جسم کے بعد کوئی عاقبت (پرلوک) نہیں ہے اس کے جواب میں عنایت کہتا ہے کہ اگر اس جسم کے دوران حیات میں آتما کو مان لیا جائے تب چونکہ آتما جسم سے مختلف شے ہے اور چونکہ یہ بے اجزاء و غیر مادی ہے اس لیے کوئی شے اسے فنا نہیں کر سکتی آج تک کبھی کسی نے روح کو جسم کی مانند چلتے یا پرندوں سے نوجے اور درندوں سے لہا لٹے بانے نہیں دیکھا۔ اس لیے چونکہ کبھی اسے فنا ہوتے نہیں دیکھا گیا اور چونکہ ہم کسی ایسی علت کو فیکس میں نہیں دیکھ سکتے جو اسے فنا کر سکے۔ اسے غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما بادی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گزشتہ اور آئندہ تعلقات رکھتا ہے۔ یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ یہ جسم کے ساتھ مستقبل تعلق بھی رکھے گا۔ اس طرح سے آتما نہ تو جسم کے کسی حصے میں رہتا ہے اور نہ سارے جسم میں بلکہ ساری گل ہے اور وہ میں جسم کے ساتھ کرموں کی وجہ سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کا مالک ہوتا ہے۔ جنیت پر لوک یا حیات بعد المات کے معنی یہی سمجھتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر روح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دیگر اجسام کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں جو دلائل پیش کی گئی ہیں یہ ہیں۔ (۱)۔ جبلی طور پر بچوں کا ماں کے جنموں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسنا اور رونا جس کی صرف یہی توجیہ کیجا سکتی ہے کہ انھیں کھچے جنم کے تجربات یاد آیا کرتے ہیں (۲) طاقتوں۔ عقل۔ مزاج، صفات اور عادات میں

عدم مساوات اور ایک ہی ختم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ ساری باتیں پچھلے جنہوں میں کیے ہوئے کرموں کا پھیل ماننے سے ہی سمجھ میں آسکتی ہیں۔

شکل برہم سوتر III ۵۳-۵۴ میں روح کی عدم موجودیت کے بارے میں مسئلہ لوکایت کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ لوکایت کی بڑی بڑی دلائل یہ ہیں کہ چونکہ شعور اس وقت ہی موجود ہوتا ہے۔ جبکہ جسم موجود ہوتا ہے اور جسم کے بغیر وہ کہیں نہیں پایا جاتا اس لیے یہ شعور ضرور ہی جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ حرکات حیات - شعور - حافظہ اور دیگر عقلی افعال بھی جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں شکر کہتا ہے کہ حرکات حیات اور جاذبہ وغیرہ کبھی کبھی اس حالت میں پائے نہیں جاتے جبکہ جسم (بجائے مرگ) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگ صورت

۵۴۸

وغیرہ صفات جسمانی کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور، جاذبہ وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور اگرچہ یہ اس وقت ہی - مد رک ہوتے ہیں جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ مزید براں اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہوتا۔ تب یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ کوئی رقص اپنے کندھوں پر سوار نہیں ہو سکتا۔ شعور وانما ایک اور لا تغیر ہونے سے ابدی آتما مقصود ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے۔ لیکن اس سے تو صرف وہی بات ثابت ہوتی ہے کہ جسم اس کا ایک آدہ ہے۔ اس سے چارواک کا یہ دعوئے ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ چارواک راسخ الاعتقاد ہندوؤں کے سارے معاشرتی و اخلاقی اور مذہبی لائحہ پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ اس طرح سے شری ہرش چندھاجرت میں ان کے خیالات کی نمائندگی کرتا ہوا کہتا ہے ویدوں کا یہ نظریہ کہ گیوں سے عجیب و غریب نتائج ظہور میں آتے ہیں بجز بے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے اور پرانوں کی پانی کے اوپر تیرنے والے پتھروں کی کہانی کی مانند باطل ہے۔ صرف وہی لوگ جو کام کے لیے کوئی دانائی اور استعداد نہیں رکھتے۔

ویدک عجیب کرنے پر تروٹھی ہونے۔ ماتھے پر جسم رمانے سے روزی کسا کرتے ہیں۔ ذات بات کی پاکیزگی کوئی وقت نہیں رکھتی۔ کیونکہ جب مردوں اور عورتوں کے نہ وجہ والے جذبات شہوانی پر غور کیا جاتا ہے۔ تب یہ کہنا نامکن ہو جاتا ہے کہ کوئی خاص نسل ساری تاریخ میں اپنے بہت سے محارفوں میں پیرا نہ اور مادہ پھسلوؤں پر پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو غیر طوط رکھنے کا کچھ بہت خیال نہیں کرتے اور عورتوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رقابت اور جلاپے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ خیال نا درست ہے کہ بے لگام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے اگلے جنم میں گناہ دکھ دیتے ہیں اور انیمکوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ کون جانتا ہے۔ کہ اگلی دنیا میں کیا ہوگا۔ جبکہ یہاں ہم گناہ گار لوگوں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو کچی پاتے ہیں؟ ویدوں اور سہتیوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے اور صرف مغرب کی جالائی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے تب کیوں نہ اس نظریے کو اختیار کیا جائے کہ انسان من مانی کارروائی کیا کرے؟ کہا جاتا ہے کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب یہ جسم جل جاتا ہے۔ تب نیکی اور بدی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر روح کو کسی اور جسم میں کچھ بھگتنا پڑ گیا تب یہ بات ہمیں غمزہ نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو یاد رکھ سکے گا۔ یا مرنے کے بعد اسے کرموں کا بھل بھوکنا پڑے گا۔ یا مرنے کے بعد براہمنوں کو کھلانے سے روح کو کوئی خوشی یا غمی ملے گی۔ مورتی پر جلالت پرستی یا بچوں کے ساتھ چتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی مضحکہ خیز ہے۔ مرے ہوں گے لئے شہزادہ کی رسم اور کرنا بالکل بے سود ہے۔ کیونکہ اگر خوراک کا ذکر نامردوں کی جھوک کو تسلی دے سکتا۔ تب تو دور دراز کی مساحت کرنے والے رشتے داروں کی جھوک بھی گھر میں خدا اندر کرنے سے مٹ جایا کرتی حقیقت جسم کی فنا اور موت پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب جسم جل کر راکھ ہو جاتا ہے۔ تب کوئی نئے عود نہیں کرتی۔ جو کہ کوئی روح کوئی دوسرے جنم۔ کوئی خدا اور کوئی رقابت موجود نہیں ہے اور جو کہ تمام مذہبی ان پر دہتوں کی ہدایت ہیں جو لوگوں کو جھوکا دنیا چاہتے ہیں اور پیرانوں میں بھی اسطوریہ بیانات اور فرض حکایات کے سوا کچھ نہیں۔

ہاں سے روئے کامرہاج و احد لذت پرستی ہے گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ وہ محض الفاظ ہیں۔ جن کے لئے مذہبی پیغمبروں کو اپنے غاڑے کے لئے ایک طرز خاص پر عمل کرنے پر پڑا یا اور دھمکا یا کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے میدان میں چارواک مادہ پرست ہیں اور مٹی۔ پانی۔ ہوا اور آگ کے قابل احساس ذرات اور ان کی ترکیبات کے سوا کسی اور شے کو نہیں مانتے۔ منطق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے تھے۔ جو احساس سے براہ راست محسوس کجا سکتی ہے۔ وہ کمروں۔ کمروں کے بھل۔ دوبارہ جسم اور ارواح سے منکر تھے اور وہ عارضی لذات محسوسات اور جسمی خوشیوں کی بے حد لطف اندوزی کے سوا اور کسی شے کی پرواہ نہ رکھتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آئندہ خوشی کے لئے قربان کرنے کو تیار نہ تھے۔ نیز وہ جرک کے اصول اخلاق کے مطابق عمل زندگی کی اجتماعی یہودی اور خوشی کو بڑھانے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ ان کی نظریات کج کا کبوتر کل کے مور سے بہتر تھا مستقبل میں انہی حاصل کرنے کی نسبت آج تانبے کا پیسہ مل جانا ہی اچھا تھا۔ اس طرح سے وہ صرف موجودہ اور فوری لذات کے ہی طالب تھے۔ اور کوئی بھی انضباط یا عاقبت اندیشی یا کوئی سوچ بچار جو موجودہ لذات کی قربانی کا مقتضی ہو۔ ان کی نظروں میں احمقانہ اور غیر دانشمندانہ تھا۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا۔ کہ ان کی تعلیمات میں کوئی عنصر قومیت موجود ہو۔ ان کا سارا اخلاق صرف ان مابعد الطبیعیاتی اور منطقیانہ مسئلے کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور جسمی لذات ہی موجود ہیں اور کوئی بھی بالاتر از حواس اور برتر از عقل و قیاس حقیقت موجود نہیں ہے اور اس لئے لذات کے درمیان کوئی تمیز یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم لذات محسوسات کا مزہ چکھنے کے قدرتی میلان میں کسی طرح کی روکاوٹ ڈالیں۔

ت

صحت نامہ

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳	۷	ستھریں	ترہویں	۱۷۰	۱	کے	کے
۲۴	۱	گوبال	گوبال	۱۷۸	۵	دوینکٹ	دوینکٹ
۲۸	۲	شکرشن	شکرشن	۱۸۳	۸	شمر	شمر
۳۶	۹	اپنا	اپنے	۲۰۶	۱۴	تشریح	تشریح
۴۴	۱۱	منشکرگ	منشکر کر	۲۱۰	۱۴	انسانی	انسانی
۴۸	۱۴	دوامودر	دوامودر	۲۱۱	۱۶	ندات	ندات
۷۷	۱	آروار	آروار	۲۲	۸	ہواس	ہواس
"	۳	آدار	"	۲۲۲	۷	بنات	بنات
۹۹	۲۰	مغربک	مغربک	۲۳۷	۲۳	سٹا	سٹا
۱۰۰	۵	بھگون	بھگون	۲۳۸	۲۳	شبیہ	شبیہ
۱۶۰	۱۸	جھگڑے	جھگڑے	۷	۱۳	کی	کی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳۸	۱۲	شبیہ	شبیہ	۵۲۵	۳	ترویدلت	ترویدات
۲۴۰	۲۱	طیسرہ	طیسرہ	۵۳۰	۲۳	شارہ	اشارہ
۲۴۱	۱۰	علم	علم	۵۳۶	۱	کاش چھانٹ	کاش چھانٹ
۲۴۴	۸	نحصار	نحصار	۵۳۷	۱۳	کر	کر
۳۱۶	۲۵	سے	شے	۵۴۳	۱۱	ہیں	ہیں
۳۳۸	۱۲	ے	بے	۵۴۶	۱۵	کے	کے
۳۵۳	۲۳	ے	کے	۵۵۱	۱۷	جالت	جالت
۳۵۶	۱۶	دجلانات	ومیلانات	۵۵۵	۶	رکھتی	رکھتی
۳۶۲	۶	کرنیلے	کر نیچے	۵۵۹	۲۰	پرہم	پرہم
۴۴۲	۱۲	جز	جزو	۵۶۳	۲۰	فنا	فنا
۴۶۳	۲۵	پرغے	پر دے	۵۷۱	۲۲	ذات	ذات
۴۷۶	۱۲	بھالی	بھائی	۶۰۷	۹	اتار	اتار
۴۹۶	۱	سوسائیٹی	سوسائی	۶۱۲	۶	حرارت	حرارت
۵۰۰	۱۵	گورو	گرو	۶۱۸	۱۲	روائش	روائش
۵۰۱	۵	"	"	۶۲۹	۱۶	کائیناتی	کائیناتی
۵۰۲	۱۸	بھیدہاد	بھیدواد	۶۳۳	۳	اسٹکار	اسٹکار
۵۰۷	۱۸	کرتنا	کرتنا			سوفطانی	سوفطانی
۵۱۰	۱	مکائیگی	مکائیگی			براشر	براشر
"	۱۵	گورو	گرو				

